

TEXT PROBLEM WITHIN THE BOOK ONLY

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_224131

UNIVERSAL
LIBRARY

مُسلم یونیورسٹی کاسٹہ ماہی علیٰ اورادنی رسالہ

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶۰ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

۲-۰۰	قیمت	ڈاکٹر عبداللطیف	از	البیان فی اعجاز القرآن
۴-۰۰	"	مقبول احمد	"	وصف الهند و ما یجا ورمنا من البلاد
۱۰-۰۰	"	منیب الرحمن	"	برگزیدہ شعر فارسی معاصر حصہ اول
۵-۰۰	"			نخبۃ الادب
۴-۰۰	"			نصاب فارسی
	"			ہندوستان میں عربی
۱-۰۰	"			کی تدریس و تبحر
۱۵-۰۰	"			کتاب العین
۱-۰۰	"			ہماری طب میں
۲-۰۰	"			طب اور سائنس
۳-۰۰	"			ترجمہ کتاب «الاعین»
۲-۰۰	"			علم العین اور اطباء
۲-۲۵	"	مین		حکماء قدیم کا
۳-۰۰	"			اشراح (حصہ اول)
۳-۰۰	"			اشراح (حصہ دوم)
۲-۰۰	"	ولانا وسیم الحق	"	عربی طبی ریڈر
۰-۳۷	"	سید مختار احمد کامل	"	رقوش الاطباء
۰-۵۰	"	ڈاکٹر عطیہ اللہ بٹ	"	کتاب مناعت
۰-۲۵	"	طیبہ کالج سیریز	"	رہنمائے تشخیص

فکر و نظر

OUP--556--13-7-71--4,000.

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. ۸۹۱۵۴۳.۵ Accession No. ۲۱۷۸۱

Author

Title

This book should be returned on or before the date last marked below.

فہرست مضامین

نمبر	مضمون	مضمون نگار	صفحہ
۱	انسانیت کا عروج و زوال	ڈاکٹر یوسف حسین خاں	۱
۲	اخبارالاخیار مظفرپور اور سید احمد خاں	جناب قاضی عبدالودود	۲۴
۳	فرقہ نقطوی پر ایک طائرانہ نظر	ڈاکٹر نذیر احمد	۳۲
۴	ادب اور نفسیات	جناب ظفر احمد صدیقی	۵۹
۵	محمود شاہ تغلق کے ایک فرمان کی بابت آزاد بلگرامی کی شہادت	ڈاکٹر نذیر احمد	۸۴
۶	علامات قرأت کے بارے میں سرسید کے خیالات	۹۰
۷	سرسید کے تین غیر مطبوعہ خط	پروفیسر ہارون خاں شروانی	۱۰۱
۸	نہج البلاغہ	جناب خلیق احمد نظامی	۱۰۵
۹	فکر اقبال (تبصرہ)	جناب اسلوب احمد انصاری	۱۰۹

انسانیت کا عروج و زوال

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں ، پرووائس چانسلر ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

زندگی اور اقدار

انسان ایک محدود مخلوق ہے - لاکھوں برس میں اس کی زندگی کا ارتقا ہوا - شروع شروع میں زندگی میں اتنی پیچیدگیاں نہ تھیں جیسے کہ بعد میں ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد پیدا ہوئیں - یہ پیچ و خم بڑھتے ہی جارہے ہیں ، کم نہیں ہو رہے ہیں - ابتدا میں زندگی کے الجھاؤ جسمانی تھے ، آج ذہنی اور روحانی ہیں - انسان کو ان سب باتوں کا علم ہے - اس کو اس بات کا بھی علم ہے کہ دنیا میں دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی ایک مخلوق ہے ، دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی پیدا ہوتا ہے اور مرتا ہے - اسے اپنے گرد و پیش کی اشیاء کا شعور ہے اور اس تعلق کا بھی شعور ہے جو خود اس کے نفس اور ان اشیاء کے درمیان ہے - اسے اپنے اس علم پر بڑا فخر و ناز ہے - اسی علم کے ذریعے وہ فطرت کو تسخیر کرتا ہے اور اشیاء کی قلبِ ماہیت کر کے انہیں اپنے مفید مطلب بناتا ہے - کبھی کبھی وہ اپنے زعم میں سمجھتا ہے کہ میں پورے نظام فطرت پر قابو حاصل کر لوں گا ، قدرت کے سارے بھیدوں کا ایک ایک کر کے سراغ لگالوں گا - اسے یقیناً ایک حد تک اپنے اس مقصد میں کامیابی ہوگی - چونکہ وہ خود محدود مخلوق ہے اس لئے اس کی کامیابی بھی محدود ہوگی - اس کی فطرت کی طرح اس کا علم بھی ہمیشہ محدود ، نامکمل ، غیر حاوی اور غیر جامع رہے گا - »وما اونیتم من العلم الا قلیلا« -

کیا زندگی کے کوئی معنی ہیں ؟ کیا زندگی میں قدریں ہیں ؟ آج لوگوں کو ان باتوں پر شبہ ہونے لگا ہے - بعض سمجھتے ہیں کہ ان مسائل میں کوئی عملی افادیت

نہیں اس لئے انہیں کیوں چھیڑا جائے - جدید زمانے کا انسان مادی ضروریات کے حصول میں اس قدر منہمک ہے کہ ان مسائل کی طرف، جن کا تعلق اعلیٰ اور لطیف قدروں سے ہے، اسے توجہ دینے کی فرصت ہی نہیں - دولت اور قوت کے حاصل کرنے کے بعد اگر کچھ وقت بچتا ہے تو وہ عیش کوشی کی نذر ہو جاتا ہے - یہی وجہ ہے کہ انسان چاہے اپنے آپ کو کتنا ہی بھلاوے میں ڈالے، وہ اپنے وجود میں تضاد اور الجھن محسوس کرنے پر مجبور ہے - ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ انسان کی زندگی کی ابتدا فطرت کے مقابلے میں تنازع للبقا کی صورت میں ہوئی - اپنے ارتقا کی ہر منزل پر اس نے فطرت پر اپنے قابو کو بڑھایا - اس کے ذہن کی ایج اور اس کی ایجادوں نے فطرت کے رازوں کو ایک ایک کر کے کھولا اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کیا - آج ایٹم کی دریافت سے انسان کا فطرت پر قابو اور زیادہ بڑھ گیا ہے اور وہ چاند اور مریخ پر اپنا جھنڈا گاڑنے کی فکر میں ہے - ممکن ہے اسے اس میں بھی کامیابی ہو اور اس کے علم اور اس کی قوت کا سکھ عالم بالا پر چلنے لگے - لیکن انسان کی اس قوت نے اسے ایک دوسری قسم کے تنازع للبقا سے دوچار کر دیا ہے - یہ فطرت کے رازوں سے ناواقفیت اور اپنی عقل کی نارسائیوں کی وجہ سے نہیں بلکہ فطرت پر اپنے اخلاقی ظرف سے زیادہ قابو پالنے کے سبب سے ہے - آج انسان کے سامنے زندگی کی فراوانی اور ترقی اور زندگی کی تباہی اور بربادی کی راہیں کھلی ہوئی ہیں - یہ راہیں ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں اس کے سامنے کھلی رہی ہیں - انہیں کو قرآن نے ”وہدیناہم نجدین“ (اور ہم نے انہیں بتادیں دونوں گھاٹیاں) کے بلیغ استعارے میں ظاہر کیا ہے - خیر و شر کی ان راہوں سے انسان کو قدم قدم پر واسطہ رہتا ہے اور ہر لمحے اسے فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ وہ کدھر جائے؟ یہ فیصلے اس کی عقل اور ارادے کی آزمائش بھی ہوتے ہیں اور اس کے مقدر کی تشکیل بھی کرتے ہیں - یہ اس کی تخلیقی آزادی کا طرہ امتیاز ہیں - عقیدت و توفیق الہی اس آزادی کے برتنے میں مدد و معاون ہوتی ہے -

کبھی انسان عمل کے دوراہے پر کھڑا یہ سوچتا ہے کہ کیا اس کی شخصیت کی ماہیت اور فطرت کی ماہیت بالکل ایک دوسرے سے جدا ہیں جن میں کوئی ربط و تعلق نہیں؟ کیا شخصیت کے وجود سے فطرت کے قوانین کی نفی ہوتی ہے

اور ان قوانین کی مدد سے شخصیت کی توجیہ ممکن نہیں؟ شخصیت کی تعمیر میں قدروں کا بڑا حصہ ہے۔ کیا قدروں کی توجیہ و تفہیم میکانیکی قوانین سے ہوسکتی ہے؟ یہ سوال بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے جدید زمانے کے انسان کو عجیب خلیجان میں مبتلا کر دیا ہے۔

موجودہ عہد کے انسانوں کو اپنے علمی اور فکری کارناموں پر بجا طور پر فخر ہے۔ انہوں نے گزشتہ پچاس سال میں جو علمی ترقی کی ہے اس کی مثال ہزاروں برس کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ جو دنیا انہوں نے بنائی ہے وہ پرانے زمانے کے قصوں کہانیوں سے زیادہ حیرت انگیز ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ سائنس نے انسان کو مادی حوالی پر جو تصرف بخشا ہے، اس سے زندگی باوقار بنی ہے اور اس کی تخلیقی صلاحیت میں زبردست اضافہ ہوا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ مادہ پر انسانی تصرف جتنا بڑھا ہے اتنی ہی انفرادی اور معاشرتی زندگی قابو سے باہر اور مسرت سے خالی اور اس کے تضاد نمایاں ہوتے گئے ہیں۔ انسان کی زندگی کا اصل مقصد انسانیت کے شرف و وقار کو بڑھانا ہے۔ یہ مقصد باوجود سائنس کی ترقی کے اس زمانے میں نظروں سے اوجھل ہوتا جا رہا ہے۔ آج انسان فطرت کا مالک ہے لیکن مشین کا غلام ہے جسے اس نے خود اپنے ہاتھوں سے بنایا ہے۔ یہ بت پرستی کی نئی قسم ہے۔ انسانی شرافت اور وقار کا تصور جس کی بدولت گزشتہ صدیوں میں تہذیب و تمدن نے جلا پائی آج بے یقینی اور بے مقصدی کی نذر ہو گیا ہے۔ اس کی جگہ ایک دوسرا تصور اسے متنبہ کر رہا ہے، وہ یہ کہ انسان ایک حیوان ہے، وہ حقیر اور بے طاقت ہے۔ کائنات کی ارتقائی تخلیق میں وہ ایک بے مقدار ذرہ ہے بلکہ اس سے بھی کمتر اور حقیر۔ اس کی ساری قدریں اضافی ہیں۔ خیر و شر کوئی مطلق حیثیت نہیں رکھتے۔ زندگی کا مقصد افادیت اور عیش کوشی ہے۔ اخلاق کی پابندی اسی وقت ہونی چاہئے جب کہ ایسا کرنا سودمند ہو۔ اگر اخلاق کے خلاف عمل کرنے میں فائدہ ہے تو اس کا جواز غیر مشتبہ ہے۔

ارتقائی نظریے نے انسان کو جسمانی طور پر حیوان سے ملادیا۔ تحلیل نفسی نے جذباتی طور پر اسے حیوانی پستی میں پہنچا دیا۔ اجرام فلکی کے ماہر ہیت دانوں نے کہا کہ کائنات کے کمکشانی نظاموں میں زمین کی حیثیت بے مقدار ذرہ کی ہے۔

اسے وہ مرکزی مقام حاصل نہیں جس پر قدما کا اعتقاد تھا - اس بے مقدار ذرہ میں انسانی زندگی بالکل ہیچ پوچ لہرتی ہے - خود وہ کیا اور اسی کے مقاصد کیا؟ اخلاق و مذہب، دین و تمدن، علم و ہنر سب بے حقیقت ڈھکوسلے ہیں جن کی حیثیت بس وہی ہے جو کھلونوں کی ہوتی ہے - یہ سب اضافی اور عارضی تشفی کے سامان ہیں اور بس اس سے زیادہ کچھ نہیں - بے یقینی کا یہ زہر انسانیت کے رگ و پے میں آہستہ آہستہ سرایت کر رہا ہے - عوام نے اپنے سامنے پرستش کے لئے بت رکھ لئے ہیں تاکہ ان کا تھوڑا بہت سہارا ملے - نسل کا بت، قومیت کا بت، مارکسزم کا بت - جب کبھی دنیا پتھر کے بتوں کا یا تصورات کے اصنام کا آذر کدہ بنی ہے تو انسانیت کی ابراہیمی رگ حمیت جوش میں آئی ہے - یہ سنت الہی رہی ہے اور آئندہ بھی رہے گی -

آج علم الانسان اور تحلیل نفسی انسانی مجبوری اور گراوٹ کو چاہے کتنا ہی ثابت کرنے کی کوشش کریں، انسان کی اخلاقی حس ہمیشہ اسے یہ کہتی رہے گی کہ میں تجھے گراوٹ سے اٹھا کر بلندیوں کی طرف لے جاؤنگی، تجھے تجھ سے ماورا کر دوں گی یہاں تک کہ تو محسوس کرنے لگے کہ تو مجبور نہیں، مختار ہے - ہر لمحہ تجھے فیصلہ کرنے کا اختیار ہے کہ تو کدھر قدم اٹھائے - زمین جس پر تیرے قدم پڑیں گے مجبور ہے - لیکن تیرا قدم کہاں اور کدھر پڑے اس کا اختیار تجھے دیا گیا ہے - اگر تو اس اختیار کو استعمال نہیں کرتا تو تو بھی زمیں کی مٹی کی طرح بے حس اور مجبور ہے - اخلاق و مذہب کا دعویٰ ہے کہ انسانی زندگی حیوانی زندگی سے مختلف ہے - یہ ایک نئی دنیا ہے جس میں زندگی کو وقار نصیب ہوتا ہے اور انسان مادی پستیوں سے بلند ہو کر روحانی بلندیوں تک پہنچتا ہے - اس میں شبہ نہیں کہ دوسری مخلوق کی طرح انسان بھی فطرت کا جز ہے - اسے فطرت سے کسی حالت میں مفر نہیں - اسے اپنی ارضیت سے شرمندہ ہونے کی ضرورت بھی نہیں - دراصل حد فاصل انسان اور فطرت کے درمیان نہیں، بلکہ خود انسانی روح کی روشنی اور تاریکی کے درمیان ہے - روح کی خصوصیت فطرت سے جداگانہ ہے - روحانی طور پر نہ صرف یہ کہ ہم فطرت کا جز نہیں ہیں، بلکہ ہم کو اس کا علم بھی ہے کہ ایسا ہے - اسی تلم و احساس پر تہذیب و اخلاق کی بنیادیں استوار ہوتی ہیں -

انسان ہمیشہ اپنے وجود کے معنی کا متلاشی اور ایسے معیاروں کا جویا رہا ہے جن کے مطابق وہ اپنی زندگی کو ڈھال سکے اور اس کی سمت معین کر سکے۔ فرائڈ کا «نفسیاتی انسان» اسی طرح کا فریبِ نظر ہے جس طرح کہ کلاسیکی معاشیات کا «معاشی انسان» اور مارکسزم کا «پرولتاری انسان»۔ یہ، زندگی اور وجود کی یک رخِی تصویریں ہیں جو پوری حقیقت پر حاوی نہیں ہیں۔ ان کی صداقت جزوی صداقت ہے۔ انسان کے ذہن اور اس کے جذبات کا انتشار جو جدید تہذیب کی خصوصیت ہے، اس وقت تک دور نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی اخلاقی کشمکش اور اس کی قدروں اور مقاصد کی روحانی حقیقت کو اچھی طرح سے نہ سمجھا جائے جن سے اس کی زندگی کا رخ معین ہوتا ہے۔ انسانی وجود میں فطری اور روحانی عالم کی تقسیم، وحدت اختیار کر لیتی ہے۔ اس وحدت کی کنجی قدر ہے۔ قدروں کے صحیح اور متوازن احساس کے بغیر ہمارے سارے معاشرتی اور معاشی نظریے ادھورے ہیں۔

انسان چاہتا ہے کہ وہ اپنے وجود کے امکانات کو ظاہر کرے اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایسی تنظیم کرے جو اس مقصد کی تکمیل کے لئے سازگار ہو۔ اس کے عمل کا منتہا اخلاقی اضافیت نہیں ہو سکتا جو ابنِ الوقتی کا دوسرا نام ہے۔ اس سے لازمی طور پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں انتشار پیدا ہوگا۔ اخلاقی عمل اور اس کی تہ میں جن قدروں کی کارفرمائی ہے اُنہیں انسانی فطرت نے لاکھوں کروڑوں سال کے تجربوں کے بعد پیدا کیا اور الہی نوامیس نے اُن پر اپنی توثیق کی مہر ثبت کی۔ ان کی خلاف ورزی کسی نہ کسی شکل میں زندگی کو فساد اور گراوٹ کی طرف لے جاتی ہے۔ دراصل اخلاق کی دنیا ہی میں انسان حقیقی آزادی سے ہم کنار ہوتا ہے، طبعی عالم میں چاہے وہ کتنا ہی مجبور کیوں نہ ہو۔ آزادی، شخصیت کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت ہے۔ آزادی نہ فطرت دیتی ہے، نہ عقل، نہ سوسائٹی بلکہ یہ روح کا کرشمہ اور شخصیت کا عطیہ ہے جو اپنے عمل میں انتخاب اور فیصلے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ شخصیت قدر کا مرکز ہے اور اسی لئے وہ خود سب سے بڑی قدر ہے۔ روح، آزادی کے مترادف ہے اور آزادی، روح کے تحقق و ظہور سے عبارت ہے۔ روح کی اس آزادی کا مکمل ترین اور حسین ترین اظہار، اخلاق و مذہب کی صورت میں ہوتا ہے۔

مادہ کی جبریت کے خلاف اخلاقی عمل میں آزادی کی دائمی روحانی کشمکش ظاہر ہوتی ہے۔ اسی کی بدولت انسان اپنی راہ عمل کا انتخاب و تعین کرتا ہے۔ عمل ٹھیک ہے اگر اس سے قدروں کو فروغ ہوتا ہو اور شر ہے اگر قدریں تباہ و برباد یا مضہجل ہوتی ہوں۔ اخلاقی عمل انفرادی ہوتا ہے۔ افراد ہی قدروں کا تجربہ حاصل کرتے اور وہی عمل کی دنیا میں اخلاقی فیصلے کرتے ہیں۔ اگر جماعت غلطی کر رہی ہو تو بھی فرد کی اخلاقی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی۔ اس کا فرض ہے کہ جماعت کی غلطی میں خود شریک نہ ہو اور جماعت کو بھی روکے، چاہے ایسا کرنے میں اسے اپنی مقبولیت سے ہاتھ دھونا پڑے اور بڑی سے بڑی قربانی دینی پڑے۔ عمل کی دنیا میں اس سے بڑھ کر تقویٰ نہیں۔ انسان جب نیکی کرتا ہے تو دراصل اپنے وجود کی ذمہ داری اور منشاء کو پورا کرتا ہے اور جب بدی کرتا ہے تو اپنے وجود کے تقاضوں کو جھٹلاتا ہے جس سے اس کی فطری صلاحیتیں کمزور ہوتی ہیں۔

ہماری روح میں وحدت کی کارفرمائی ہے۔ اس کے برخلاف فطرت کے میکانیکی نظام میں وحدت کے بجائے کثرت ملتی ہے۔ انسانی ذہن جب فطرت کی تشریح و تفہیم کرتا ہے تو خود بخود وہ اس سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے قوانین، فطرت پر عاید کر دیتا ہے۔ یہی ذہنی قوانین، فطرت کے قوانین کہلاتے ہیں۔ انسانی تہذیب و اخلاق کی بنا یہ ہے کہ انسانی روح میں فطرت سے ماورا ہونے کی قابلیت ہے۔ وہ اپنے معیاروں سے فطرت کو جانچتی اور پرکھتی اور اس کی پیمائش کرتی ہے۔ تحلیل نفسی کے نظر سے انسانی تحت شعور کے متعلق ہماری واقفیت میں اضافہ کیا، لیکن یہ نہیں بتایا کہ انسان اپنی زندگی کیسے گزارے؟ کیا وہ تحت شعوری خواہشوں کا غلام بن جائے اور نظام اخلاق کے تمام تقاضوں کو پس پشت ڈال دے۔ یہ دعویٰ کافی نہیں کہ اقدار و مقاصد اور اخلاقی معیار، تحت شعوری خواہشوں کے عقلی اظہار ہیں۔ ان کا کوئی اصلی اور معروضی جواز موجود نہیں۔ عملی طور پر تحلیل نفسی کے ماہروں کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ ان کی توجیہ و تعلیم انسانی تہذیب کو اخلاق سے بے نیاز کر دیگی۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاق خود انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ اقدار کو اضافی کہنے والے تہذیب کی بنیادوں کو کھوکھلا کر رہے ہیں۔ اقدار کا سرچشمہ تہذیب ہے۔ دراصل بغیر اقدار کے تصور کے ہم تہذیب کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔

اچھی زندگی کی خاطر، قدروں پر یقین کیا جاتا ہے، ان کی درجہ بندی کی جاتی ہے اور ان پر انسان اپنی ترجیح کی مرر ثبت کرتا ہے۔ ان قدروں کی بدولت وہ اپنے وجود میں اعلیٰ صفات کا مشاہدہ کرتا اور ان صفات کی روشنی میں اپنی ذات کو پہچانتا ہے۔ اگر زندگی ترقی اور کمال کی طرف نہیں بڑھتی تو لازمی طور پر وہ منزل کی جانب پھسلنے لگے گی۔ لیکن انسانی نفس کو کمال کی منزل تک پہنچنے کے لئے بہت سے پرخطر مقامات سے گزرنا پڑتا ہے۔ عمل کی آزمائش اور جوکھوں میں پڑ کر ہی اس کے جوہر نکھرتے ہیں جیسا کہ لوہے کو جب کان سے نکالتے ہیں تو اس کو طرح طرح کی پخت و پز کے مرحلوں سے گزارتے ہیں۔ کبھی اسے آگ میں ڈالتے ہیں اور کبھی پانی میں بجھاتے ہیں، تب کہیں وہ آئینہ بنتا ہے۔ دل کے تصفیہ کے لئے بھی قدروں کی آزمائش میں سے گزرنا پڑتا ہے، تب کہیں جا کر دل کا تصفیہ اور نیت کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے۔ جب نفس کی کدورت دور ہو جاتی ہے تو اس پر جو پردے پڑے تھے وہ سب ایک ایک کر کے اُٹھ جاتے ہیں۔ عملی زندگی کی یہ وہ منزل ہے جہاں قدروں کا رنگ آہستہ آہستہ زندگی پر چھا جاتا ہے۔ اس رنگ سے زیادہ حسین اور کوئی دوسرا رنگ نہیں «صبغة الله ومن احسن من الله صبغة» (اللہ کا رنگ اور کس کا رنگ اللہ کے رنگ سے بہتر ہے)۔

انسان کی اصلی فطرت کیا ہے اور اس سے مطابقت کی کیا صورت ہونی چاہئے؟ اس سوال کا جواب بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مذہب اور اخلاق میں اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ انسان کی اصل فطرت کو سمجھنے کے لئے اس کی فطری صلاحیتوں اور اس کی جسمانی اور معاشرتی جبلتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ جو اخلاق ان باتوں کو نظر انداز کرتا ہے وہ غیر حقیقی ہے۔ حقیقت کے پس منظر میں انسان کی روح کی آزادی کو اور اس کی فطری جبری عمل سے ماورا ہونے کی صلاحیت کو سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک طرف تو وہ دوسری مخلوق کی طرح ایک مخلوق ہے جو نظام فطرت کی پابند ہے اور دوسری جانب اس کی روحانی آزادی کی کار فرمائی ہے جو فطری جبر کی زنجیروں کو ایک ایک کر کے توڑتی اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کرتی رہتی ہے۔ عقیدہ، ایمان، نیکی، محبت اور امید یہ سب روحانی آزادی ہی کے مظاہر ہیں۔ روح کا ایک بڑا اہم تقاضا ذاتِ واجب پر ایمان ہے جو آزادی کے لوازم میں سے

ہے - جو مخلوق فطرت کے جبر کی پابند ہے اس کو اس عقیدہ کی حاجت نہیں - اگر ذات واجب میں عقیدہ نہ ہو تو انسان اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے لگے گا جو حقیقت کے خلاف ہے - باوجود اس آزادی کے جو اسے حاصل ہے انسان محدود اور مجبور ہے - فطرت اسے مجبور کرتی ہے ، سماج اسے مجبور کرتا ہے ، خود اس کی صلاحیتیں اسے مجبور کرتی ہیں - ان مجبوریوں کے باوجود وہ پر امید اور پرحوصلہ رہتا ہے جسے اس کی روحانی قوت کا کرشمہ سمجھنا چاہئے - اس میں اس کی عظمت اور فضیلت کا راز مضمر ہے -

پر امید ہونا بھی روحانی عمل ہے - جدید زمانے کے انسان کی یہ ایک خاص خصوصیت ہے کہ وہ گر کر اٹھنے کا حوصلہ رکھتا ہے اور تاریکی میں ٹامک ٹوٹیاں مارنے کے باوجود اسے یقین ہے کہ روشنی کی کرن کبھی نہ کبھی ضرور نظر آئے گی - اس میں شبہ نہیں کہ جدید زمانے کے بعض مفکروں نے اپنی تان مایوسی پر توڑی ہے - لیکن مجموعی طور پر جدید انسان نے امید پروری کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا - انگریز مفکر ہابز فرد کے متعلق مایوس ہے - لیکن مملکت سے مایوس نہیں جسے وہ فرد کی کوتاہیوں کو دور کرنے کا آلہ کار تصور کرتا ہے - روسو بھی یاس پسند ہے لیکن جدید تعلیمی نظریوں میں جو امید پروری ملتی ہے وہ روسو ہی کے اثر کی بدولت ہے - نیشے بھی اپنی لے مایوسی پر توڑتا ہے لیکن «انسان کامل» سے اس نے بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں جس کی قوت ارادی سے معاشرہ کی تنظیم میں انقلاب پیدا ہوگا - مارکس نے پرولتاری تہذیب کو اپنی امیدوں کا مرکز بنایا اور اس سے مستقبل کی امیدیں وابستہ کیں - غرضکہ جدید انسان باوجود مایوس کن حالات کے اپنے مستقل کے متعلق خوش آئند امیدیں رکھتا ہے - یہ درست ہے کہ تاریخ اس کی امید پروری کو جھٹلاتی ہے لیکن پھر بھی وہ اپنی اخلاقی صفات کی طرف سے بالکل مایوس نہیں ہوا - اسی میں انسانیت کے مستقبل کی فلاح ہے - اس کی چاروں طرف کی تاریکی میں یہی ایک روشنی کی کرن ہے -

جدید انسان اپنی امید پروری کی تائید میں جو اسباب پیش کرتا ہے ، ممکن ہے ان میں تضاد ہو - لیکن یہ کیا کم ہے کہ اپنے خواب کی تعبیر کے لئے وہ دلائل پیش کئے جا رہا ہے - اگر ان دلائل میں تھوڑی بہت بھی صداقت ہے تو یہ بہت کچھ ہے - وہ بجا طور پر یہ مانتے کو تیار نہیں کہ جو دلائل اس کی مقل اور اس کے دل نے پیش کئے ہیں وہ سب کے سب غلط اور بے حقیقت ہیں - یہ دلائل چاہے غلط ہوں یا صحیح

ان میں ایک بڑی کوتاہی ضرور ہے - ان دلائل میں چاہے عقل سے فطرت کی طرف رجوع کیا گیا ہو یا فطرت سے عقل کی طرف، ان میں اس بات کا پورا خیال نہیں رکھا گیا کہ انسانی زندگی کے حدود ہیں جن کے اندر اسے رہنا چاہئے، اگر وہ اپنے نتائج کے اعتبار سے ایک زبردست المیہ کی صورت اختیار نہیں کرنا چاہتی - انسانی روح کو نہ تو فطری جبر کی زنجیروں میں اسیر، نہ عقلی لائحہودیت کے چکر میں مبتلا رکھا جاسکتا ہے - دراصل زندگی کی سب سے بڑی کوتاہی یہی ہے کہ وہ اپنے عمل کے حدود معین کرنے سے گریز کرتی رہی ہے اور لائحہود بننا چاہتی ہے جو صرف ذاتِ واجب کو زیب دیتا ہے - فرانسیسی فلسفی جلسوں نے ایک جگہ لکھا ہے -

» ایوکیورس نے کہا تھا اور اس کا کہنا بڑی حد تک درست تھا کہ اگر کھانے کو تھوڑی سی روٹی اور پینے کو تھوڑا سا پانی میسر آجائے تو عقلمند آدمی کو اپنے آپ کو جیوپیٹر کے برابر سمجھنا چاہئے . . . غالباً یہ درست ہے کہ تھوڑی سی روٹی اور تھوڑا سا پانی مل جائے پر آدمی کو مگن رہنا چاہئے لیکن امر واقعہ اس کے خلاف ہے - اگر وہ اسی حالت پر قناعت نہیں کرتا تو یہ اس لئے نہیں کہ اس میں دانشمندی کی کمی ہے بلکہ یہ اس لئے ہے کہ وہ انسان ہے اور اس کے وجود کی گہرائیوں میں جو کچھ ہے وہ دائمی طور پر اس قسم کی دانشمندی کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے - کسی بڑی جاگیر کے مالک کو یہ خواہش رہتی ہے کہ چند اور کھیتوں کا اضافہ ہوا ہوتا، دولت مند اپنی دولت کو بڑھانے کا خواہش مند رہتا ہے، حسین عورت کا شوہر چاہتا ہے کہ اپنی بیوی سے زیادہ حسین عورت ملی ہوتی جو چاہے اس کی بیوی کی طرح حسین نہ ہوتی لیکن اس میں کوئی ایسی خوبی ہوتی جو اس کی بیوی میں موجود نہیں . . . انسانی فطرت کی گہرائیوں میں جو تلاطم و ہیجان پایا رہتا ہے اس کے باعث وہ مجبور ہے کہ سکون و اطمینان کے تھے تھے سامان بہم پہنچاتا رہے . . . انسانی خواہشوں کا کبھی پورا نہ ہونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ہم ہمیشہ لائحہود خیر کی طرف کشاں کشاں جاتے ہیں -

در حقیقت یہ انسانی کوتاہی ہے کہ وہ دنیاوی مقاصد کو ابدی مقاصد سمجھنے لگتا ہے۔ «لا الہ الا اللہ» میں یہی بلیغ نکتہ مضمر ہے کہ انسان کو اپنی مادی حوالی پر سبقت لے جانی چاہئے اور اصل مقصود و منتہا ذات واجب کو ٹھہرانا چاہئے جو اقدار کا سرچشمہ ہے۔ اخلاق و مذہب میں ذات واجب کو معین مقصود کی حیثیت حاصل ہے جو اوصاف عالیہ کا مجموعہ ہے۔ زندگی کو اس کی طرف اسی طرح بڑھنا چاہئے جیسے کوئی تھکا ہارا اور بھٹکا ہوا مسافر لق و دق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے «وانّ الی ربک المنتہی»۔ لامحدود خیر، زندگی اور فطرت کے مظاہر میں موجود نہیں بلکہ اس کے لیے غیر مرئی مقاصد و اقدار کی طرف رجوع کرنا ہوگا جن کی بدولت ہم حواس کی دنیا سے بلند ہو کر اعلیٰ حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں۔ اگرچہ اخلاقی عمل، حواس سے بالاتر ماورائی نوعیت رکھتا ہے، لیکن اپنے نتائج کے اعتبار سے دنیاوی فوائد بھی اس کے ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو، تو بھی اخلاقی عمل کی قدر و قیمت میں کمی نہیں آتی اس لئے کہ وہ مقصود بالذات ہے، اس کی خوبی اضافی نہیں بلکہ ابدی ہے۔ اخلاق کی ماورائیت بھی ذات واجب کی ماورائیت کی طرح ہے جسے دلائل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا، ہاں محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اس کی نشانیاں انفس و آفاق میں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پیغمبروں نے جو سب سے بڑے معلم اخلاق تھے دلائل سے زیادہ زور، ان نشانیوں (آیات) پر دیا ہے۔ انہیں دیکھنے اور سمجھنے سے انسانی فطرت کا معما اخلاقی عمل کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو ہمیں اپنے سے ماورا لے جاتا ہے اور ہم حواس کی دنیا سے بلند ہو کر ایک اعلیٰ حقیقت سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ اخلاقی محرک حواس کی دنیا سے علیحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں، اگرچہ ان کے نتایج مادیات میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، ان سے عملی زندگی میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور انسان خود اپنی ذات کے ساتھ اخلاص برتنا سیکھتا ہے۔ انسان کی فطرت میں جو شر ہے اور جو اپنے سے زیادہ دوسروں میں دکھائی دیتا ہے، اس کے متعلق حکم لگانے سے پہلے خود اپنی ذات کی نسبت حکم لگانا چاہئے اور دوسروں کی طرف پتھر پھینکنے سے پہلے خود اپنے وجود کے آئینہ خانے کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس حالت میں ہے۔ اخلاص و صداقت اخلاقی عمل کی بنیاد ہیں، بغیر ان کے، نیت کی پاکیزگی کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔

پوچھنے والا پوچھہ سکتا ہے کہ کیا فطرت میں اخلاق کی کارفرمائی ہے؟

اس کا جواب صاف ہے کہ نہیں ہے۔ ہمارے موجودہ علوم عالم فطرت کے مظاہر کو تفصیل و صحت سے بیان کرتے ہیں لیکن ان مظاہر کے معنی ان کی دسترس سے باہر ہیں۔ خارجی عالم ایک معما ہے جو انسانی عزائم حیات کے لئے پس منظر کا کام دیتا ہے۔ علم اور عقل کی نارسائی سے ظاہر ہے کہ وہ ہمیں کوئی مکمل عالمی تصور دینے سے قاصر ہیں۔ خارجی عالم کو بعض مفکروں نے اس طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ اس میں نظام اخلاق کی کارفرمائی اسی طرح تلاش کریں جس طرح عالم انسانی میں، لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوسکی۔ عقلیت کی یہ غلطی ہے کہ وہ عقل کو اوصاف الہی سے متصف کرتی ہے، حالانکہ عقل اور منطق، عالم اور زندگی کی مکمل توجیہ پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ خود ذہن میں یہ خواہش موجود ہے کہ وہ اپنے اعتبارات اور تعینات سے ماورا ہو جائے۔ وہ خود اپنے آپ کو آخری اور اساسی اصول نہیں قرار دے سکتا جس سے زندگی اور عالم کے تضاد دور ہوسکیں۔ ذہن جو عقل کا سرچشمہ ہے اس کی یہ کوشش کہ اپنے تعینات سے ماورا ہو جائے، ذات واجب کی جستجو کی طرف اشارہ ہے۔ یہ کوشش مذہب و اخلاق میں مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف گوشوں میں اس کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔

ہم نے عقلی طور پر عالم اور خود اپنے وجود میں ہم آہنگی تلاش کی لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ وحدت تصور کے بجائے دوئی سامنے آگئی جس میں عالم الگ ہے اور زندگی الگ اور ان دونوں میں کوئی ربط اور رشتہ موجود نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ خارجی عالم کے متعلق گزشتہ زمانوں کے مقابلے میں ہماری واقفیت آج بہت بڑھ گئی ہے لیکن اس سے زندگی کا جو تصور نکلا ہے وہ مادیت کا رنگ لئے ہوئے ہے جس میں اخلاق کی سمائی نہیں ہوسکتی۔ یہ ہمیں زندگی کا صرف ایک رخ دکھاتا ہے حالانکہ زندگی کے تصور میں بنیادی حیثیت، اخلاقی محرک اور نیت کو حاصل ہے۔ ہم میں سے ہر ایک ارادے اور نیت سے عمل کرتا ہے اور جب وہ ایسا کرتا ہے تو غیر دانستہ طور پر اپنے زندگی کے تصور کی پرچھائیاں پیچھے چھوڑ جاتا ہے۔ ذات واجب کے عقیدے کے بغیر محض حیاتیاتی اور معاشی تصور پر پائدار اخلاق کی بنا نہیں پڑسکتی۔ خارجی احوال میں چاہے وہ فطری ہوں یا اجتماعی، معنی تلاش کرنا عبث ہے جب تک کہ ہم خود اپنے وجود میں معنی نہ تلاش کریں۔ میری زندگی

کے معنی خود میری زندگی میں پنہاں ہیں جنہیں اقدار و مقاصد کی صورت میں ظاہر کرنا ممکن ہے۔ اقدار کا منتہا ذات واجب ہے جس کا ثبوت خود ہمارے وجود میں ملتا ہے۔ پر امید اخلاقی عمل کے ذریعے ہم خود اپنی ذات کا تحقق کرتے ہیں۔ فطرت کا علم اور اس کی تسخیر، انسان کا زبردست کارنامہ ہے لیکن اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تکمیل اس کے اس کارنامے سے کم اہمیت نہیں رکھتی اس لئے کہ تہذیب کا مقصد و منتہا یہی ہے۔ ایسا معاشرہ قائم کرنا جس میں مساوات اور عدل و انصاف کا دور دورہ ہو بجائے خود مقصد نہیں بلکہ مقصد کے لئے ذریعہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اجتماعی زندگی میں انسانی وجود کی قدر و قیمت معین ہو سکے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان حق اور صداقت کو افادیت کے تابع نہ کر دے۔ بعض جدید معاشرتی فلسفوں میں اقدار کا وجود تسلیم نہیں کیا جاتا، صرف افادیت کو مانا جاتا ہے۔ اخلاقی عمل کے لئے یہ بڑا ہی خطرناک نقطہ نظر ہے۔ یہ سچ ہے کہ بغیر مناسب غذا، لباس اور مکان کے انسان فکری ترقی نہیں کر سکتا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ مقصود بالذات ہیں اور اگر یہ حاصل ہو گئے تو پھر کسی اور مقصود کی حاجت نہیں۔ اصلی مقصود تو اقدار کی ترقی اور فروغ ہے۔ زندگی کے اعلیٰ مقاصد نہ تو معاشی ہیں اور نہ معاشرتی بلکہ روحانی ہیں۔ کسی قوم کی ترقی کا پیمانہ بھی اس کے اخلاقی کارنامے ہیں۔ بسمارک نے جرمنی کو سیاسی اور نظامی عظمت عطا کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے قبل جبکہ جرمنی سیاسی انتشار میں مبتلا تھا، اس کی ذہنی اور روحانی تخلیق کو اس کے مخالف بھی مانتے تھے۔ اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک جس نے بعد میں سارے یورپ کو متاثر کیا اس زمانے میں وجود میں آئی جب کہ ملک میں ہر طرف نراج اور خانہ جنگی پھیلی ہوئی تھی۔ روس میں جو اعلیٰ ادبی تخلیقات انیسویں صدی میں دور ملوکیت میں ہوئیں ان کی نظیر اشتراکی عہد میں نہیں ملتی۔ دراصل تخلیقی عمل حکم احکام کا پابند نہیں اور نہ کوئی خارجی معاشرتی یا سیاسی تبدیلی اس کی حقیقی محرک ہو سکتی ہے۔ تخلیق روحانی عمل ہے۔ یہ اس وقت بروئے کار آتی ہے جب کہ آرٹسٹ اندرونی روحانی آزادی محسوس کرے۔ یہ ممکن ہے کہ عہد ملوکیت میں بعض آرٹسٹ اندرونی تخلیقی آزادی محسوس کریں اور ایسے اجتماعی نظام میں نہ محسوس کریں جو انسانی روح پر چھاپہ مارتا ہو اور اجتماعی افادیت پر اقدار کو قربان کرنے کے لئے تیار رہتا ہو۔ جب روح آزاد نہیں تو کچھ عرصے بعد پتہ چلے گا کہ اجتماعی افادیت بھی

حقیقی افادیت نہیں تھی بلکہ فریبِ نظر تھا - وہی افادیت حقیقی ہے جس پر انسانی روح کی آزادی کی مہر ثبت ہو -

حقیقت یہ ہے کہ آج زندگی کی ساری قدریں گڈ مڈ ہو گئی ہیں - پست بلند کی تفریق باقی نہیں رہی - افادیت صداقت پر غالب آگئی ہے - نہ اصلی انصاف باقی رہا اور نہ حقیقی آزادی - ہر چیز مصنوعی ہے - آمیزش سے جس طرح کہ مادی اشیا خالی نہیں اس طرح اقدار بھی خالی نہیں - اعلیٰ مقاصد تاریکی میں پڑ گئے ہیں اور اگر بالکل تاریکی میں نہیں پڑے ہیں تو ان کی روشنی ماند پڑ گئی ہے - آج آدمی کو یہ نہیں معلوم کہ وہ کیوں زندہ ہے - زندگی کی ابتدائی ضروریات کے لئے اسے اس قدر اپنی جان کھپانی اور کشمکش کرنی پڑتی ہے کہ اسے اتنا وقت ہی نہیں ملتا کہ وہ اعلیٰ اور لطیف باتوں کی طرف توجہ دے سکے - جو وسائل تھے وہ مقاصد بن گئے - معاشی عمل کو جدید تہذیب نے جتنی اہمیت دی اتنی تاریخ میں کبھی کسی تہذیب نے نہیں دی - پہلے کی تمام تہذیبوں میں معاشی عمل اچھی زندگی کا وسیلہ سمجھا گیا تھا، وہ کبھی بھی مقصود بالذات نہیں قرار پایا - وسائل اور مقاصد کے گڈ مڈ ہو جانے کے باعث شر خیر بن گیا ہے اور خیر شر - ہر اخلاقی نظام میں اعلیٰ اور نیک مقاصد کے لئے اعلیٰ اور نیک وسائل ضروری بتائے گئے ہیں، لیکن جدید تہذیب کی یہ خصوصیت ہے کہ اگر کوئی فوری معاشی یا معاشرتی مقصد ادنیٰ وسائل سے حاصل ہوتا ہو تو ان سے بھی دریغ نہیں کرنا چاہئے - واقعہ یہ ہے کہ اگر وسائل مقاصد کی ضد ہیں تو یہ مقاصد کبھی بھی حاصل نہ ہوں گے اور اگر بظاہر حاصل بھی ہو جائیں تو چونکہ انہیں حاصل کرنے والوں کی نیت میں پاکیزگی نہ تھی اس لئے وہ بہت جلد مسخ ہو جائیں گے - انسان کی روح کی ساخت ایسی ہے کہ ان وسائل کی سمائی جو شر میں ان مقاصد کے ساتھ کبھی بھی نہیں ہو سکتی جو صداقت اور خیر پر مبنی ہیں - نفرت کے ذریعے مساوات و اخوت کے مقاصد کبھی بھی شرمندہ عمل نہیں ہو سکتے - صداقت کو اگر افادیت کے تابع کیا جائے گا تو افادیت خود بھی ڈوبے گی اور صداقت کو بھی لے ڈوبے گی - صداقت اگر فوری طور پر مفید نہ ہو تو بھی قابلِ قدر ہے - ویسے زندگی کا تجربہ تو یہ بتاتا ہے کہ آخر میں صداقت اور خیر ہی کو کامیابی رہتی ہے چاہے مصیبتوں اور کھٹنائیوں کے بعد ہی کیوں نہ ہو -

جدید انسان نہ محبت کا جو یا ہے نہ صداقت کا بلکہ وہ قوت و اقتدار چاہتا ہے

جس کے حاصل کرنے میں وہ حق اور باطل کی تمیز روا نہیں رکھتا۔ اگر باطل اور شر سے مقصد حاصل ہوتا ہو تو وہ جائز ہیں۔ آج حق اور صداقت جتنے مجروح ہیں غالباً تاریخ میں کبھی نہ ہوئے ہوں گے۔ جدید انسان حق اور باطل کی بات کرنے سے کتراتا ہے اس لئے کہ اس کا دل عقیدت سے عاری ہے اور اس کی نیت میں فتور ہے۔ وہ تو بس حصولِ اقدار کے لئے انقلاب اور عمل کی بات کرتا ہے خواہ اس کے لئے اسے کیسے ہی وسائل اختیار کرنے پڑیں۔ پروپگنڈا ایک فن لطیف بن گیا ہے۔ اس کا گر یہ ہے کہ جھوٹی بات بھی اتنی مرتبہ اور ایسے اعتماد سے دھرائی جائے کہ وہ سچ معلوم ہونے لگے۔ اگر اس سے عارضی مقصد حاصل ہو گیا تو بس اس سے زیادہ کچھ اور درکار نہیں۔ چونکہ انسان کی اصل روحانی ہے اس لیے اس کی آنکھ صداقت کی روشنی پہچانتی ہے۔ وہ پروپگنڈے سے متاثر ضرور ہوتا ہے لیکن اس کے ضمیر کی گہرائیوں میں سے کوئی سرگوشی کرتا سنائی دیتا ہے کہ یہ سچ نہیں جھوٹ ہے۔ وہ جانتا ہے کہ وہ تاریکی میں گرفتار ہے۔ اس کا علم صرف ذہنی عمل نہیں بلکہ اُس کی شخصیت کی ساری صفات اسکے ساتھ وابستہ ہیں۔ وہ محسوس کرنے لگا ہے کہ سائنس کی صداقتیں جو علیحدہ علیحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق رہ کر دریافت ہوئی ہیں، پوری صداقت پر حاوی نہیں ہیں اسی لیے موجودہ دنیا سائنس کی روشنی کے باوجود تاریکی میں مبتلا ہے۔ سائنس کی صداقتوں کا زندگی کی حکمت کے ساتھ جب تک امتزاج نہ ہو، سائنس ایک لعنت بنی رہے گی بڑی زبردست لعنت۔ ایٹم کی دریافت سے زندگی مالا مال ہو سکتی ہے لیکن آج یہ تہذیب کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے۔ صداقت چاہے وہ علمی ہو یا اخلاقی، انسان کے تخلیقی عمل سے عبارت ہے جسے کافی بالذات نہیں سمجھنا چاہئے۔ بلکہ یہ تائید و توفیق الہی کی محتاج و منتظر رہتی ہے۔ اسی صداقت پر تہذیب کے تحفظ کا مدار ہے ورنہ بصورت دیگر، خود غرضی، ظلم اور اقتدار کی ہوس رونما ہوتی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں سے جدید انسان کو اپنے لئے ایک منتخب کرنا ہے۔ اس انتخاب میں وہ بااختیار ہے۔ اگر وہ اپنے اختیار کو ٹھیک طور پر استعمال کرے گا تو بامراد ہوگا۔ تاریخ ہماری اسی اخلاقی کشمکش کا پس منظر فراہم کرتی ہے۔ تاریخ کا پس منظر بھی معین نہیں، وہ بھی ہمارے اخلاقی انتخاب سے بدلتا رہتا ہے۔ ہمارے اخلاقی عمل ہی پر ابدی توفیق الہی کا دار و مدار ہے اس لیے کہ توفیق الہی ہمارے معاملات میں براہ راست دخل اندازی یا

مداخلت نہیں کرتی بلکہ ہمیں انتخاب کا حق دیتی ہے ۔

علم، انسان کے تخلیقی عمل سے وابستہ ہے اور اس کی نوعیت روحانی ہے ۔ جب تک کہ انسانی زندگی میں روحانی عنصر کو نہ مانا جائے اس وقت تک علم کی حقیقت پر شبہ رہے گا ۔ حق تک عقل اور رائے سے نہیں پہنچا جاسکتا بلکہ روحانی عمل کے ذریعے یہ ممکن ہے ۔ اسی سے تخلیقی توانائی ظاہر ہوتی ہے جو عالم کو بدل دیتی ہے ۔ انسان کا روحانی عمل ہی ذاتِ واجب کا سب سے بڑا ثبوت ہے ۔ اس کے علاوہ کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا ۔ اس ضمن میں دلائل بے اثر ہیں ۔ مولانا روم نے صحیح فرمایا ہے ۔

پامے استدلالیان چوبین بود پامے چوبین سخت بے تمکین بود

سائنس کی صداقت کے حدود مقرر ہیں ۔ زندگی کے مسائل کا سائنس کے پاس کوئی حل موجود نہیں ، بلکہ وہ ان مسائل کو ٹھیک طور پر پیش تک نہیں کر سکتی ۔ وہ نہ مذہب و اخلاق کا بدل ہی فراہم کر سکتی ہے ، نہ روحانی تہذیب کی تخلیقی صلاحیتوں کے متعلق ہمیں صحیح مشورہ دے سکتی ہے ۔ یہ عالم ہی جدا ہے جس کے وجود سے اگر سائنس انکار کرے تو یہ اس کا اوجھان ہوگا ۔ سائنس کے ماہر اپنی تخصیص کی بھول بھلیوں میں ایسے پھنس جاتے ہیں کہ اس کے باہر نہیں نکل سکتے ، اسی لئے ان کی صداقت دراصل صداقت کا ادھورا پہلو ظاہر کرتی ہے ۔ صداقت کا علم بڑی حد تک اس شعور کے لئے ممکن ہے جس کی روحانی نشوونما ہوئی ہو اور اس میں وسعت اور گہرائی پیدا ہو گئی ہو ۔ عالم کے اصلی معنی ذاتِ واجب میں ملتے ہیں اور وہی حق ہے ۔ پوری صداقت بھی اسی کی ذات میں ہے ۔ وہی مکمل آزادی اور مکمل روح ہے ۔ انسان کے لئے اگر وہ جدوجہد کرے تو اس کا قرب و اتصال ممکن ہے ۔ انسان محدود ہے لیکن اس قرب کے باعث اس میں لامحدودیت کی شان پیدا ہو جاتی ہے ، بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کی ذات میں محدود اور لامحدود دونوں کا سنگم ہے ۔ اس کی روح کی جزوی لامحدودیت شانِ الہی کا پر تو ہے ۔ وہ کبھی بھی کافی بالذات نہیں ہو سکتا ۔ ذاتِ واجب کے قریب اور اس سے تعلق و نسبت کے باعث انسانی روح کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے ۔

گرچہ خردیم نسبتے است بزرگ

ذره آفتاب تابانیم

اگر صداقت اور حق کی صورت میں انسان ذات واجب کا قائل نہیں تو کوئی مقصد و مدعا ایسا نہیں جو اُسے اونچا اٹھا سکے۔ معاشرتی مقصد (Social Purpose) بھی اخلاقی عمل کا محرک ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کی تہ میں عقیدت کی کارفرمائی موجود ہو، ورنہ وہ بھی افادیت کی بھول بھلیوں میں بھٹک جائے گا۔ اور اس سے جتنے مسائل حل ہونگے، ان سے زیادہ پیدا ہونگے جن کے کوئی حل نہ ملیں گے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں اس کلاسیکی یونانی اصول کو قبول عام نصیب ہوا کہ انسان ہی ہر قدر کا پیمانہ ہے۔ یہ انسان دوستی انسان پرستی بن گئی اور رومانیت نے اسے اور زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ خودی اور شخصیت کے بعض فلسفوں میں خدا انسان کا خالق نہیں رہا بلکہ انسان خدا کا خالق بن گیا۔ نیشے کا فوق البشر اسی بے راہ روی کا نتیجہ تھا جس نے فاشستی رجحانوں کو جنم دیا۔ غرضیکہ اگر انسان اقدار کا پیمانہ ہو تو اس کے لیے آگے بڑھنے کی کوئی منزل نہیں رہتی اور نہ «تخلقوا باخلاق اللہ» کا عملی محرک باقی رہتا ہے۔ ہیومن ازم (Humanism) یا انسانی دوستی کہتی ہے کہ آدم نے اللہ کو اپنی صورت پر ڈھالا اور اس کی ذات میں وہ صفات پیدا کیں جنہیں وہ خود اپنے لئے مفید اور کارآمد سمجھتا تھا۔ علم انسان یا اتھرو پولوجی (Anthropology) نے پس ماندہ انسانوں کے متعلق جو تحقیق کی تو اس نے بھی انسان دوستی (Humanism) کے اصول کی تائید کی۔ لیکن پس ماندہ انسانوں کے اصول ان تہذیبوں کی رہنمائی نہیں کر سکتے جو مذہب و اخلاق میں اعلیٰ مقام حاصل کر چکی ہیں اور جن کے روحانی تجربے ہر لحاظ سے پس ماندہ قبائل کے رسم و رواج سے بلند درجہ رکھتے ہیں۔ یہ تحقیق کی الٹی گنگا بھائی گئی ہے۔ بجائے اس کے کہ پس ماندہ گروہوں کے لیے اخلاقی تربیب یافتہ جماعتوں کے اصول بطور نمونہ پیش ہوں، غیر ترقی یافتہ قبائل کے اصول کو مہذب انسانوں کے مذہبی اور اخلاقی اصول کو پرکھنے کا پیمانہ بتایا گیا ہے۔ مہذب انسانوں کا روحانی تجربہ بتانا ہے کہ انسانی زندگی سے بلند تر ایک حقیقت ہے جو صداقت اور حق اور آزادی کا منبع اور ماخذ ہے۔ اسی سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے اور انسانی آزادی اسی کی رہین منت ہے۔ اس کے بغیر انسان عالم کے جبری عناصر کا غلام ہے جن میں فطرت اور سوسائٹی دونوں شامل ہیں۔ ذات واجب کی عبدیت میں آکر وہ حقیقی آزادی سے ہمکنار ہوتا ہے اور اپنے وجود کا سکھ کائنات فطرت کے گوشے گوشے پر بٹھا دیتا ہے۔ اس کی عبدیت انسانی آزادی کی دستاویز ہے جو فطرت اور سوسائٹی کے جبر کی

زنجیروں کو توڑ دیتی ہے انسان دوستی (Humanism) کی یہ بڑی کوتاہی ہے کہ اس میں انسان کافی بالذات سمجھا گیا - چونکہ انسان کو صرف فطرت کی تخلیق مانا جاتا ہے اس لیے اس کے روحانی وجود کو بٹا لگ جاتا ہے اور زندگی بے معنی ہو جاتی ہے - مذہب انسان کو ذات واجب کے ساتھ نسبت عطا کرتا ہے جو اس کی آزادی، شرافت اور فضیلت کی ضامن ہے - اسی سے وہ فطرت اور سوسائٹی کی ساخت میں تبدیلی پیدا کرتا ہے - اسی کی بدولت وہ کسی ایسی شے کی بندگی اختیار نہیں کرتا جو اس سے کمتر اور فروتر ہو - اسی سے قرب و نسبت حاصل کر کے وہ اپنے سے ماورا ہونا سیکھتا ہے - وہی اس کی امیدوں اور آرزوؤں کا مرکز، وہی اس کا ملجا و ماویٰ، وہی اس کا مونس و مددگار اور وہی اس کے اخلاقی عمل میں اس کی رہبری کرنے والا ہے -

انسانی زندگی کا معما یہ ہے کہ وہ صرف فطری وجود نہیں رکھتا بلکہ روحانی وجود بھی رکھتا ہے - عالم اس کی ذات میں شامل اور تاریخ اس کے وجود میں پیوست ہے - وہ اپنے روحانی وجود کے باعث فطرت کا کلیۃً پابند نہیں، بلکہ اس میں فطرت سے ماورا ہونے کی صلاحیت ہے - صرف خارجی لحاظ سے وہ فطرت کا جز ہے اندرونی طور پر اس کی روح آزاد ہے جو فطرت کی حکمراں ہے - فطرت پر اس کا قابو برابر بڑھتا جا رہا ہے - لیکن باوجود اس تسخیر کی صلاحیت کے وہ اپنے ہاتھ کی بنائی ہوئی مشین کا غلام بن گیا ہے - ٹیکنالوجی (Technology) اور سائنس کی ترقی نے اس کے لیے نئے نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں جو خود اس کے وجود کے لیے خطرہ بن گئے ہیں - وہ لاکھوں عالموں کی دریافت میں خود کھو گیا ہے - وہ توانائی جو مادہ کے ذرات میں پوشیدہ تھی اور جس پر سارا نظام فطرت تھما ہوا تھا آج منتشر ہوتی نظر آرہی ہے - کیا یہ سارے عالم کے فطری نظام کو درہم و برہم کر دیگی اور اس کے استعمال پر کسی قسم کی اخلاقی روک تھام نہیں لگے گی؟ اضافیت کے تصور نے انیسویں صدی کے ارتقائی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جس میں بھولے پن سے یہ بات مان لی گئی تھی کہ فطرت میں ہر شے ترقی اور بہتری کی طرف بڑھ رہی ہے - اب یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا اس حیاتیاتی نظریے کا اطلاق عالم فطرت کی غیرنامی اشیا پر بھی ہوتا ہے یا نہیں؟ کیا فطرت کا رجحان بہتری کی طرف ہے یا ابتری کی طرف؟ یا یہ کہ دونوں عمل یکے بعد دیگرے برسرکار آتے رہتے ہیں اور تاریخ کی رفتار خط مستقیم میں نہیں بلکہ دائرہ وار رہتی ہے؟ -

بیسویں صدی میں انسانیت کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ ٹیکنک (Technique) کی ترقی پر روحانی اور اخلاقی پابندی کس طرح عاید کی جائے - مملکت کی قوت میں بھی ٹیکنالوجی (Technology) کے باعث غیر معمولی اضافہ ہو گیا ہے جس پر اخلاقی روک تھام کی ضرورت ہے، تاکہ روحانی آزادی میں خلل نہ پڑے - مملکت کا فرض ہے کہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں سب انسانوں کو اخلاقی عمل کے مواقع بلا روک ٹوک مل سکیں تاکہ وہ اپنی ذات کا تحقق کر سکیں - سوسائٹی اور مملکت کئی بدولت وہ اپنی ذات کی تنگی سے باہر نکلیں - موضوع معروض کا جامہ زیب تن کرے، خودی غیر خود سے وابستگی پیدا کرے اور علم و فن کی قدروں کو فروغ حاصل ہو - غیر خود سے وابستگی بھی اخلاقی اور روحانی عمل کی ایک صورت ہے بشرطیکہ خارجی اتحاد کے بجائے حقیقی اندرونی وابستگی کی کوشش کی جائے جس کے بغیر مساوات و اخوت کے خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتے - پھر انسان کی جد و جہد کا میدان سوسائٹی اور مملکت کے علاوہ اور بھی ہے - وہ ذات واجب کا قرب اور اس سے وابستگی چاہتا تھا - خارجی عالم اور سوسائٹی کے علائق خودی کو محدود اور مجبور کرتے ہیں - ماورائے ذات ہو کر انسان کو حقیقی آزادی ملتی ہے اور اس کی روحانی پیاس بجھتی ہے - ماورائے ذات ہونا اور وجود باری تعالیٰ کا احساس و اقرار انسانی وجود کو مجبور و محدود نہیں کرنا بلکہ لامتناہی آزادی سے ہم کنار کر دیتا ہے -

پیدائش دولت کے چکر میں جدید انسان خود مشین بن گیا ہے - اس کا روحانی توازن قائم نہیں رہا - چونکہ اس کی قدر و قیمت کا پیمانہ افادیت اور آسائش ہے اس لئے اس کی روح کمزور ہو گئی ہے - اس نے زندگی کو خانوں میں بانٹ دیا ہے - ہر خانے کے لئے اس نے قاعدے قانون بنائے ہیں - وہ سمجھتا ہے کہ یہ قاعدے قانون اس کی مادی اغراض کے لئے کافی ہیں اس لئے کہ خارجی طور پر ان سے تمدن کا کاروبار اچھی طرح چلتا ہے اور ان کے علاوہ کسی اخلاقی یا روحانی مرکز کی ضرورت نہیں - سیاست، معیشت، صنعت و حرفت، سائنس اور ٹیکنالوجی (Technology) ان سب شعبوں کی ترقی علیحدہ علیحدہ اس طور پر ہوئی ہے کہ ان کی تہ میں کوئی اخلاقی یا روحانی محرک موجود نہیں اور نہ اس کی ضرورت محسوس کی گئی - گویا کہ ان میں سے ہر ایک کافی بالغات ہے - یہ عجیب بات ہے کہ ان مختلف شعبوں کی ترقی کے باوجود مجموعی طور پر انسانیت کی ترقی نہیں ہوئی اس لئے کہ یہ سب شعبے انسان کے خادم

نہیں رہے بلکہ آقا بن گئے۔ اور وہ ہے کہ ان کی غلامی میں ان کے پیچھے پیچھے گھسٹتا چلا جا رہا ہے، حیران و پریشان، مجبور، تھکا ہارا اور خود اپنے وجود سے بیزار۔ خود ہی تو ان شعبوں کے ربط و تعلق کو درہم برہم کیا اور اب خود ہی انہیں اجتماعیت میں منضبط کرنا چاہتا ہے۔ انسان کی یہ دیرینہ تمنا رہی ہے کہ زندگی کی سالمیت اور کلیت برقرار رہے۔ پہلے وہ مذہب و اخلاق کے ذریعے سے اپنی اس ضرورت کی تکمیل کیا کرتا تھا لیکن جب مذہب و اخلاق کی گدی خالی ہوئی تو سیاست اس پر براجمان ہو گئی اور آج وہ انسان کی اس کمی کو پورا کرنے کی دعویدار بنی ہے۔ مارکسزم نے اپنے مخصوص رنگ میں یہ سالمیت اور کلیت قائم کی ہے اور دوسرے ملکوں کے اشتراکی نظاموں میں بھی اس کی جھلک صاف نظر آرہی ہے۔ لیکن چونکہ اس سالمیت کو قائم کرنے میں سائنس، ٹیکنالوجی (Technology) اور معیشت و سیاست کا سہارا لیا گیا ہے اور اخلاقی قدروں کو نظر انداز کیا گیا ہے اسی لئے انسانی روح کی آزادی رک گئی ہے اور بعض ملکوں میں اس کی غلامی کی زنجیریں پہلے سے بھی زیادہ مضبوط ہو گئی ہیں۔ ان زنجیروں پر انقلابی نظریوں کا چاہے کتنا ملمع کیا جائے لیکن زنجیریں تو پھر زنجیریں ہیں۔ وہ آزادی میں مدد و معاون تو نہیں ہو سکتیں۔

ٹیکنالوجی (Technology) اور معاشی نظم کے ساتھ عوام کی روٹی کا مسئلہ بھی وابستہ ہے۔ جدید تمدن میں بڑھتی ہوئی آبادی کے پیش نظر اس مسئلہ کی بڑی اہمیت ہے۔ انسانوں کے لئے ایسا انتظام ضروری ہے کہ سب کو پیٹ بھر روٹی بھی ملے اور روح کی آزادی بھی برقرار رہے۔ صنعتی عہد میں نشاۃ ثانیہ کی انسان دوستی کام نہیں دے سکتی۔ اس وقت حالت یہ ہے کہ صنعتی تہذیب میں انسان کی حیثیت عالم میں بے معنی ہو کر رہ گئی ہے۔ وہ زندگی کے معنی سے بیگانہ، تاریکی میں ٹامک ٹوٹیاں مارتا پھرتا ہے۔ ایک ایسے نئے روحانی مسلک کی ضرورت ہے جو صنعتی عہد کے مسائل سے عہدہ برا ہو سکے اور زندگی کے تضادوں کو دور کر سکے۔ ٹیکنیک (Technique) کو بے قید و بند نہ چھوڑا جائے بلکہ اس کو بھی اخلاقی تقاضوں کا پابند کیا جائے تاکہ جدید زمانے کے انسانوں کی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہو اور وہ اپنا کھویا توازن اور وقار حاصل کر سکیں۔ یہ مقصد کس طرح سے حاصل کیا جائے؟ سوائے اس کے کوئی صورت نظر نہیں آتی کہ انسان اور خدا کے درمیان کھویا ہوا ربط اور تعلق پھر سے قائم ہو تاکہ ٹیکنیک روحانی عوامل کی پابند ہو جائے اور سوسائٹی بھی اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے کے

بجائے اخلاق کو اپنا رہنما بنائے - آج سوسائٹی یہ دعویٰ کر رہی ہے کہ فرد اس کی تخلیق ہے۔ یہ دعویٰ بہت سی خرابیوں کی جڑ ہے۔ ممکن ہے قدیم زمانے میں معاشرتی زندگی کے ابتدائی مہد میں اس دعوے میں تھوڑی بہت اصلیت ہو لیکن مسیحیت اور اسلام جیسے مذاہب کے، تاریخ میں داخل ہونے کے بعد یہ دعویٰ بے بنیاد ہو گیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں مذہبوں نے مملکت اور معاشرہ دونوں کو روحانی زندگی کے ماتحت کر دیا۔ فرد سوسائٹی کا چاہے کتنا ہی دست نگر کیوں نہ ہو اندرونی طور پر اس کی روح اس کی زندگی کے خد و خال کا تعین کرتی ہے - فرد اور معاشرے کا تصادم اسی وقت دور ہو سکتا ہے جب کہ دونوں کا مقصود و منتہا ذات واجب کی مرضی ہو جو سچی روحانیت اور اخلاق کا منبع ہے -

مملکت یا معاشرے کو فرد پر فوقیت دینا کوئی ایسا عالمگیر اصول نہیں کہ ہر حالت میں اس کی صحت و تاثیر غیر مشتبہ ہو - شخصیت کی آزادی پر مملکت یا معاشرے کو صرف ایک حد تک پابندی لگانے کا اختیار ہے - اگر اس حد سے تجاوز ہوا تو اس کے نتائج کبھی بھی اچھے نہیں نکلیں گے بلکہ خطرہ ہے کہ خود مملکت اور معاشرہ زوال کی راہ پر پڑ جائیں - انسان کے حقوق جو اسے مملکت یا معاشرے کے مقابلے میں حاصل ہیں ان کا تعین کوئی دستور یا قانون نہیں کر سکتا بلکہ روح کرتی ہے - یہ حقوق فطری نہیں بلکہ روحانی اور اخلاقی ہیں - فطرت کسی قسم کے حقوق کی نشاندہی نہیں کرتی بلکہ روح کرتی ہے - انسان کے بنیادی مقاصد معاشرتی نہیں بلکہ اخلاقی ہیں - انفرادی طور پر جو انسان اچھا ہے وہی معاشرتی مقاصد کے لئے بھی کارآمد ثابت ہوگا اور جو انفرادی طور پر برا ہے وہ کبھی بھی معاشرے کی خدمت یا دوسروں کے لئے ایثار نہیں کر سکے گا - مملکت اور معاشرے کے غیر محدود اقتدار کے خلاف مذہب نے ہمیشہ آواز بلند کی اور انفرادی روح کے حق کو منوایا - اجتماعیت، مساوات اور عدل اس وقت تک قائم نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کے محرکات روحانیت اور اخلاق پر مبنی نہ ہوں - مساوات اور عدل روحانی مظاہر ہیں چاہے خارجی طور پر سیاست و معیشت کا کتنا ہی گہرا رنگ ان پر کیوں نہ چڑھ جائے -

تمام قدروں میں خیر کی بڑی اہمیت ہے - اچھی سیرت کا تعلق ارادہ اور نیت سے ہے جس میں انسان مطلق طور پر آزاد ہے - اپنے عمل میں انتخاب کا حق اسے فطرت نے دیا ہے جسے کوئی اس سے نہیں چھین سکتا - اگر خیر کے امکانات

میں کسی کو یقین ہے تو دانستہ یا غیر دانستہ طور پر اسے ابدیت کا قرب حاصل ہو جائے گا۔ ہر شخص جو نیکی پر عمل کرتا ہے اس کے پیش نظر ابدی خیر کی جھلکیاں ہوتی ہیں۔ نیکی پر عمل کرنے والے کی مثال سورج مکھی کے پھول کے مانند ہے جو خود بخود سورج کی طرف پھرتا ہے۔ اس طرح نیک عمل کرنے والا سب سے منہ موڑ کر ذات واجب تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کی مرضی کا جو یا رہتا ہے۔ عبودیت ہی قرب الہی کی منزل کی طرف رہبری کرتی ہے اور اسی کے ذریعے سے انسان اپنی شخصیت کا تحقق کرتا ہے۔

خیر اور شر کا تصور دنیا کی ہر تہذیب میں ملتا ہے۔ وحشیوں میں بھی بعض باتیں اچھی سمجھی جاتی ہیں اور بعض بری۔ اس میں شبہ نہیں کہ اچھے اور برے کا تصور مختلف زمانوں اور مختلف تہذیبوں میں تھوڑا بہت بدلتا رہا ہے لیکن بنیادی طور پر وہ موجود رہا ہے۔ بعض تہذیبوں میں خیر اور شر کا تصور تو موجود تھا لیکن اسے کسی نظام اخلاق کا جز نہیں بنایا گیا۔ بعض دوسری تہذیبوں میں قدروں کی درجہ بندی کی گئی اور نظام اخلاق کو عملی ضرورتوں کے تحت مرتب کیا گیا جس سے اس تہذیب کے اخلاقی نصب العین کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں محبت اور خدمت کے نصب العین کو اونچا درجہ دیا گیا تو اس کے افراد کی ذہنیت پر یہی رنگ غالب ہوگا چاہے سب افراد کا عمل اس اصول کے مطابق ہمیشہ نہ ہو لیکن بڑی تعداد کا ہوگا۔ اخلاقی عمل کے نمونے ہمیں ہر سوسائٹی کے اعلیٰ افراد میں نظر آنے ہیں۔ معمولی طور پر افراد کے عمل کا تعین ملکی قانون سے ہوتا ہے جو خود اخلاقی شعور پر مبنی ہوتا ہے۔ دراصل اخلاق اس طور پر مجبور نہیں کرتا جس طرح کہ قانون کرتا ہے۔ لیکن ہم کسی سوسائٹی کے اخلاق کا جائزہ لینا چاہیں تو اعلیٰ افراد کی سیرت سے ایسا کرنا ممکن ہے۔ جو اخلاق مذہب پر مبنی ہوتا ہے اس کی مطلق حیثیت ہوتی ہے۔ اس کا مقصد رضائے الہی کے مطابق عمل اور اس کا نتیجہ دنیاوی فلاح و بہبود ہے۔ اور اگر یہ نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلے تب بھی اس کی قدر و قیمت میں کسی طرح سے کمی نہیں واقع ہوتی۔ اصولی طور پر یہ اخلاق مطلق ہوتا ہے لیکن اس کی فروعیات میں حالات کے لحاظ سے تغیر و تبدل اجتہاد کے ذریعے ممکن ہے۔ افادیت اور مسرت اگرچہ اس کا مقصود نہیں لیکن عملی زندگی میں یہ حاصل ہوجاتی ہیں معمولاً نیکی کا نتیجہ نیکی کی شکل میں اور بدی کا بدی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

گندم از گندم بروید جو ز جو از مکافات عمل غافل مشو

مطلق اخلاق میں نیکی، حق، صداقت اور محبت فی نفسہ مقصود ہوتے ہیں۔ ان پر عمل کرنے سے لازمی طور پر حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مسرت مقصود نہیں ہوتی، وہ ضمنی طور پر خود بخود مل جاتی ہے۔ ان اخلاقی اقدار پر عمل پیرا ہونے سے انسان اپنے وجود سے ماورا ہو جاتا ہے۔ یہ انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے جس کی بدولت وہ اپنی ذات کا تحقق کرتا اور معاشرے کو اپنے تجربوں سے مستفید کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں انسان اپنی تمدنی زندگی کی جس منزل میں ہے وہاں وہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ اسے ایک نئے اخلاقی توازن کی ضرورت ہے جو اس کی روحانی اور مادی زندگی میں مفاہمت کرا سکے۔ انسان کی اعلیٰ ترین قدریں محبت اور بے غرضی ہیں جو آج پس پشت ڈال دی گئی ہیں۔ اخلاقی زندگی کی تہ سے محبت اور بے غرضی کے چشمے اُبلتے ہیں نہ کہ مطلب پرستی اور عیش کوشی سے۔ آج اخلاقی نراج کی وجہ یہ ہے کہ خیر و شر کے احساس پر جو معاشرتی ردعمل ہونا چاہئے وہ نہیں ہوتا۔ برائی اور بدی سے ضمیر میں جو خلش پیدا ہونی چاہئے وہ نہیں ہوتی۔ احساس کی یہ کوتاہی تہذیب و تمدن کے لئے اس وقت سب سے بڑا خطرہ بن گئی ہے۔

بعض اوقات انسانوں کے خارجی احوال میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ امیر غریب ہو جاتے ہیں اور غریب امیر بن جاتے ہیں۔ حاکم محکوم ہو جاتے ہیں اور محکوم حاکم۔ لیکن یہ سب تبدیلیاں خارجی ہیں۔ روحانی طور پر اگر انسان میں تبدیلی پیدا ہو تو اسے ہم حقیقی تبدیلی کہہ سکتے ہیں۔ اندرونی طور پر انسان میں سب کچھ چھپا ہوا ہے حیوانیت بھی ہے اور اخلاق کی اعلیٰ صفات بھی۔ اس کے تحت شعور میں ظلم، تشدد، محبت سب موجود ہیں۔

(۱) قرآن پاک میں اخلاقی بصیرتوں کو مختلف آیات میں بیان کیا گیا ہے۔
 ”من عمل صالحاً فلنفسه (اگر کسی نے اچھائی کی تو اپنی ذات کو اچھی کی)۔“ ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلہا، (اگر کوئی بھلائی کریگا تو اپنی ابر کریگا اور برائی کریگا تو اپنی اثر) ”فمن يعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ و من يعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ،“ (جس کسی نے ذرہ برابر بھلائی کی تو اس کا پھل پائوگا اور اگر کسی نے ذرہ برابر برائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھ لےگا)۔ ”وہو فیت کل نفس ما عملت“ (ہر آدمی کو اس کے عمل کا ٹھیک ٹھیک بدلہ ملےگا)۔

کہا جاتا ہے کہ سیاسی یا معاشی انقلاب سے نیا انسان پیدا ہو جاتا ہے ۔ یہ دعویٰ بس ایک حد تک درست کہا جا سکتا ہے ۔ انسان میں مکمل تبدیلی بڑی مشکل سے ہوتی ہے ۔ سیاسی اور معاشی انقلاب بھی انسانی روح کو نہیں چھوٹا ۔ اس کے لئے اندرونی روحانی عمل کی جدوجہد درکار ہے ۔ معاشی اور سیاسی محرکات نیا انسان اس لئے بھی نہیں پیدا کر سکتے کہ ان کا تعلق زندگی کے وسائل سے ہے نہ کہ مقاصد سے ۔ یہی جب مقاصد بن جاتے ہیں جیسا کہ جدید تمدن میں ہمیں نظر آتا ہے تو انسانیت زوال کی راہ پر پڑ جاتی ہے ۔ آج ہم کیا دیکھتے ہیں ؟ معاشی زندگی کی کشمکش میں انسان کے پاس اتنا وقت ہی نہیں بچتا کہ وہ اپنی روح کے نہاں خانے کی طرف توجہ دے ۔ وہ طاقت اور کامیابی کی پرستش کرتا ہے ۔ وہ صرف اس دنیا کو جانتا اور مانتا ہے ، اُس دنیا کی طرف سے بے پروا یا اس کا منکر ہے ۔ وہ بیسویں صدی میں ہونے ہوئے بھی وہی پرانا انسان ہے جس کا نقشہ ہابز نے کھینچا تھا ۔ ظالم ، سفاک ، جنگ جو ، خود غرض اپنے ذرا سے فائدے کے لئے دوسروں کو بھیٹ چڑھا دینے والا ، اپنے گھر کی آبادی کے ایسے بستیوں کو تباہ و برباد کر دینے والا ، دولت و ثروت و شہرت کا پجاری ، قوت و اقتدار کا دیوانہ ۔

مارکسزم کے ماننے والے کہتے ہیں کہ انہوں نے اگر معاشی انصاف قائم کر دیا تو سارے دکھوں کا مداوا ہو جائے گا ۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ایسا ہو بھی گیا تو زندگی کا المیہ اور زیادہ نمایاں ہو جائے گا ۔ جب تک معاشی انصاف کے ساتھ انسانی روح کی آزادی کو تسلیم نہ کیا جائے عمل نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا ۔ ممکن ہے عارضی نتائج حاصل ہو جائیں لیکن دیرپا اثرات مترتب نہیں ہو سکتے جن سے زندگی کی ترقی کی نشان دہی ہو ۔ روحانیت معاشی انصاف کی مخالف نہیں ۔ ہاں وہ اس وقت ضرور مخالف ہوگی جب کہ آزادی کا گلا گھونٹا جائے گا ۔ زندگی کی حقیقت تک ہماری رسائی آزادی ہی کے توسط سے ممکن ہے ، خود آزادی اس وقت بامعنی بنتی ہے جب کہ وہ خیر ، صداقت اور حق کے ساتھ اپنا رشتہ استوار کرے ۔ اس طرح حسی تجربہ سے بلند ہو کر انسان اخلاقی قدروں سے ہم کنار ہوتا ہے جن کی نوعیت روحانی ہے ۔ یہ قدریں کسی خارجی محرک کا نتیجہ نہیں ہوتیں بلکہ ان کا ماخذ روحانی زندگی کے اندرونی تقاضے ہوتے ہیں ۔ انہیں سے ہمارے عمل کو وقار نصیب ہوتا ہے اور انہیں سے تاریخ بامعنی بنتی ہے ۔

(باقی)

اخبار الاخیار مظفر پور اور سید احمد خاں

از

جناب قاضی عبدالودود صاحب ، پٹنہ

اخبار الاخیار « سین ٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار ، قصبہ مظفر پور ضلع ترہت » کا پانزدہ روزہ اخبار تھا ۔ یہ سوسائٹی بتاریخ ۲۴ مئی سنہ ۱۸۶۸ء قائم ہوئی تھی ؛ اس کے صدر سید محمد تقی خاں اور سکریٹری سید امداد علی تھے ۔ اس کا ایک مجاد جس میں ۱۵ اپریل سنہ ۱۸۶۹ء سے لیکر ۱۵ دسمبر سنہ ۱۸۷۰ء کے شمارے (شمارہ ۱۴ تا ۴۴) موجود ہیں ، جناب شاہ مقبول احمد (سنٹرل کالج کلکتہ) نے کتب خانہ ادارہ تحقیقات اردو پٹنہ کی نمائش کے لئے مستعار دئے تھے ، اور میں نے ان کا مطالعہ کیا ہے ۔ ذیل میں وہ چیزیں پیش کی جاتی ہیں ، جن کا تعلق سید احمد خاں سے ہے ۔

«عطاء خطاب : جناب مولوی سید احمد خاں بہادر کو حضور ملکہ معظمہ ... نے تمغائے اسٹار آف انڈیا اور خطاب کمپینن اسٹار آف انڈیا سے معزز و ممتاز فرمایا ۔ بلاشبہ اس بات سے ہماری سوسیٹی کے ممبروں اور ان کے دوستوں کو یہ حد خوشی ہوگی ... صاحب سکریٹر انڈیا آفس نے جو چٹھی ... سید احمد خاں کے نام لکھی تھی اس کی نقل ذیل میں مندرج ہے : چٹھی ۔

چٹھی : از مقام دفتر ہند مورخہ ۳ جون سنہ ۱۸۶۹ء ۔ میرے دوست سید احمد خاں سی ایس آئی ، میں اس بات کے بیان کرنے میں نہایت خوش ہوں کہ ملکہ معظمہ دام اقبالہا نے آپ کو اسٹار آف انڈیا کا کمپینن مقرر فرمایا اور میں اس پر آپ کو مبارکباد دیتا ہوں ۔ راقم آپ کا دوست ، جی ۔ ڈبلو ۔ کی» (۱۵ جولائی سنہ ۱۸۶۹ء) ۔

» سفر ولایت کی ترغیب : « . . . فی زماننا ہماری سوسیٹی کے لیف انریری سکریٹری جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بہادر سی ایس آئی . . . اپنی ذاتی ہمت کی بدولت لندن میں پہنچے اور . . . اولوالعزمی ہندوستانیوں کی جلی عادت کے برخلاف ہوئی، . . . جب تک ہندوستانی رعایا خاص لندن میں جا کر اپنی ملکہ معظمہ کی دلی توجہ اور اہل یورپ کے اس ذاتی اخلاق کو جو وہ اپنے ملک میں مسافروں کے حال پر مبذول فرماتے ہیں، آنکھ سے نہ دیکھ لینگے، ہرگز اس کے جی میں اپنی گورنمنٹ کا پکا خلوص پیدا نہ ہوگا اور جو حق گورنمنٹ کا اس پر واجب ہے اس سے پورا پورا ادا نہ ہوگا۔ جب مولوی صاحب . . . لندن . . . گئے تو تمامی ممبران انڈیا کونسل سے ملاقات ہوئی اور چند ممبران پارلیمنٹ بھی ان سے ملے اور یہ سب صاحب نہایت اخلاق . . . کے ساتھ پیش آئے۔ اور یقین ہے کہ اب وہ بحضور . . . سکریٹری آف اسٹیٹ بھی باریاب ہوئے ہونگے۔ جب مولوی صاحب . . . وہاں کسی جلسے میں بلائے جاتے ہیں، تو ارباب جلسہ ان کی خاطر داری . . . میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کرتے . . . سر جان لارڈ . . . بہادر گورنر جنرل سابق کی عنایتیں . . . ہرگز بیان میں نہیں آسکتیں . . . دو مرتبہ خاص مولوی صاحب . . . کی فرود گاہ پر تشریف لائے اور ایک جلسے میں خاص مولوی صاحب . . . کی نسبت اپنی ایک اسپیچ میں بہت کچھ فرمایا اور بدرجہ غایت . . . تعریف و توصیف کی . . . علی گڑھ» (۱ ستمبر)۔

» برٹش انڈین ایسوسی ایشن اضلاع شمال و مغرب : سید احمد خاں لیف انریری سکریٹری نے بموجب ہدایت ایسوسی ایشن کے تمام عرضداشتیں جو ایسوسی ایشن نے واسطے فلاح ہندوستان کے وقتاً فوقتاً گورنمنٹ ہندوستان کے روبرو پیش کی تھیں، اور جن کو ایسوسی ایشن نے علاحدہ علاحدہ رسالوں میں چھاپا ہے بحضور . . . سکریٹری آف اسٹیٹ فار انڈیا یعنی وزیر ہند کے گزرانیں، چنانچہ ان کی عرضداشت . . . اور اس کا جواب جو پیشگاہ . . . وزیر ہند سے مرحمت ہوا . . . اخبار میں مندرج . . . ہے» (اس کے بعد عرضداشت اور اس کا جواب) علی گڑھ (۱ ستمبر)۔

» خطبات الاحمدیہ علی العرب والسیرۃ المحمدیہ : «حضرت . . . کے حالات زندگی اور ان مضامین میں جو ان کے حالات سے متعلق ہیں ایک کتاب کی اول جلد مشتہر ہوگی جس کو . . . سید احمد خاں بہادر . . . مصنف . . . تبین الکلام نے جواب مضمونوں کے سلسلے کے مطابق تیار کیا ہے . . . نہایت فکر و تردد کے ساتھ بلا تعصب و حمایت اس تصنیف میں بڑی تحقیقات کی ہے . . .

اس بات پر اس نے اپنا دلی افسوس ظاہر کیا ہے کہ ان مصنفوں (انگریز سیرت نگاران پیمبر صاحب) میں سے کسی نے وضعی اور اصلی حدیثوں میں امتیاز نہیں کیا، چنانچہ اس مصنف نے ان تمام وضعی اور غیر صحیح احادیث کو جن کو ہر ایک تعلیم یافتہ اور صاحب تمیز مسلمان نے پہلے ہی سے باطل اور غیر سند سمجھ کر مدتوں سے خارج کر رکھا ہے، ان روایتوں اور مقولوں سے صاف ممتاز کر دیا ہے جن پر اس وجہ سے اعتماد کلی کرنا چاہیے کہ ان کے خالص اور صحیح سمجھنے کے واسطے بہت سے دلائل موجود ہیں۔ یہ کتاب انگریزی میں لکھی گئی ہے، لیکن جو عبارت عبری... یا عربی... سے لی گئی ہے وہ بحسنہ نقل کردی ہے۔ امید ہے کہ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ بہت صاف اور نہایت صحیح ہوگا، اس وجہ سے کہ مصنف... کے ایک دوست یعنی عالم انگریز نے اس پر نظر ثانی کرنا اپنے ذمہ لیا ہے... اول جلد میں مضامین مندرجہ ذیل ہونگے: اول ملک عرب کا تواریخی جغرافیہ، دوم مذہب اسلام سے پیشتر جو عرب تھے ان کے طور طریق اور دستور، سوم عرب میں جو اسلام سے پہلے مذہب رائج تھے ان میں سے اسلام کس مذہب سے نہایت مشابہ ہے اور آیا اس تعلق سے اسلام کی اصلیت ربانی ثابت ہوئی ہے یا صرف بناوٹ پر اس کی بنا ثابت ہوئی ہے، چہارم مذہب اسلام عموماً لوگوں کے حسن معاشرت اور مذہب عیسوی اور یہود کے حق میں مفید ہوا ہے یا مضر، پنجم مسلمانوں کا علم الہیات، ششم مذہبی روایتیں اور بحث اس امر کی کہ ان پر کس قدر اعتبار کرنا چاہئے، ہفتم قرآن مجید، ہشتم تاریخ مکہ شریف مع بیان ان مشہور... باتوں کے جن کو آنحضرت کے بزرگوں نے مکہ شریف کی نسبت شرعاً قرار دیا ہے۔ نہم بیان حسب و نسب آنحضرت کا، دہم توریت اور انجیل میں آنحضرت کی نسبت جو پیشگوئیاں ہوئیں، ان کا بیان، یازدہم معراج و شق قمر، دوازدہم آنحضرت کی پیدائش اور لڑکپن کا حال... اس کتاب کی اول جلد جو بہت جلد مطبع سے نکلیگی بلا انتظار دوسری جلد کے بہم پہنچ سکیگی... اور جلد اول کی قیمت ۱۰ روپیہ ۸ آنہ مقرر ہوئی ہے اور مسٹر ٹرنبر کمیٹی... لندن کے پاس مل سکتی ہے از علی گڑھ۔

»اخبارالاخبار خدا... سید احمد خاں... کی سعی... کو مشکور کرے... ابھی تک نظر سے بھی نہیں گزری، مگر جی قبول کرتا ہے کہ داد صداقت دی ہے۔ خدا کرے اس کا ترجمہ فارسی یا اردو بھی جلد ہو جائے...« (۱ مارچ ۱۸۷۰ء)۔

»توقیر سید احمد خاں بمقام لندن: سین ٹیفک سوسیٹی علی گڑھ کے اخبار سے

واضح ہوا کہ ۱۱ مارچ ... کو ... ملکہ معظمہ ... نے .. دربار فرمایا اور اس ... میں ... سید احمد خاں بہادر ... باریاب مجرا و ملازمت ہوئے ... ملازمت کے لئے ہماری سوسیٹی کے آنریبل پیٹرن جناب ہز گریس ڈیوک آف آرگائل وزیر مملکت ہند نے تحریک فرمائی تھی ... شمالی مغربی اضلاع کے صیغہ غیر متعہد میں سید احمد خاں ہی پہلا شخص ہے جس نے انگلینڈ میں جا کر اسٹار آف انڈیا پایا اور حضور ملکہ معظمہ کی دست بوسی سے تمام اپنے ملک کے لوگوں کو فخر کرنے کا موقع دیا۔ اخبار الاخیار نے بھی اس پر اظہار مسرت کیا ہے - (۱۵ مئی)

»روداد جلسہ خاص سین ٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار مقام مظفرپور، واقع ۸ مئی ... : سکریٹری ... نے ... خط ... سید احمد خاں ... بہادر ... کا مرقومہ ۶ اپریل ... جو ... لندن سے آیا تھا، درپیش کر کے اس قدر مضامین جو خریداری کتب عربیہ مترجمہ زبان انگریزی و جرمنی و فرنچ سے متعلق تھے، پڑھ کر سنائے - بعد مباحثہ یہ بات قرار پائی کہ مبلغ ہزار روپیہ واسطے خریداری کتب عربیہ کیے جو متعلق امتحان درجہ اعلیٰ یونیورسٹی سے ہیں اور زبان انگریزی خواہ جرمنی خواہ فرانسیسی سے بزبان عربی ترجمہ ہو کر ولایت انگلستان یا مصر خواہ دوسرے ملکوں سے میسر ہوں ... سید احمد خاں ... بہادر کی خدمت میں روانہ ہوں اور ہندوی اس کی بذریعہ پریسیڈنٹ ... بنک بنگال سے طلب کی جائے اور ایک خط اطلاعی خدمت ... خاں .. مدوح کو بھیجا جائے اور انتخاب .. خط ... اخبار الاخیار میں مندرج ہو» (۱۵ مئی) -

»انتخاب خط ... سید احمد خاں ... بنام مولوی سید امداد علی خاں بہادر سکریٹری بہار سین ٹیفک سوسیٹی جو لندن سے آیا ہے ... : رسالہ کہ درباب نقصان تعلیم ہندوستان نوشتہ بودم شاید روانہ کردہ بودم، چون معلوم شدہ کہ نرسیدہ است، گمان بردم کہ نوشتہ و روانہ نساختم - الحال دو جلد آن روانہ خدمت شریف است بملاحظہ خواہد رسید - الحال بصلاح و صوابدید بعض احباب اینجا عریضداشتے تیارمیشود، ویک رسالہ دیگر مینویسم، آن ہمہ کاغذات بذریعہ سوسیٹی بحضور حکام ہند پیش خواہم ساخت، و اگر ضرورت شد تا پارلیمنٹ خواہم رسانید، و بندوبست این جملہ امور درینجا بخوبی نمودہ ام، زیادہ امر مشکل انتخاب کتب انگریزی برائے ترجمہ بودہ است -

صلاح احباب چنین قرار یافته کہ در انتخاب کتب راے علمائے اینجا گرفته شود ، و فہرست کتب ہمیں جا تیار شود و چند احباب دریں امر ساعی اند کہ از پروفہران یونیورسٹی کیمبرج و اکسفورڈ در انتخاب کتب اعانت خواستہ شود ، چنانچہ بتائید بعض احباب فہرست علوم کہ ترجمہ کتب آن ضروریست ، تیار شدہ و سرکیولر بتحریر در آمدہ چہاہاہ میشود ۔ در سہ چہار روز آن سرکیولر معہ فہرست علوم بذریعہ چٹھیات احباب بخدمت پروفہران یونیورسٹی کیمبرج^۱ و آکسفورڈ و لندن و اڈنبرا و ایرلنڈ فرستادہ خواہدشد و در ہر علم کتب سہ درجہ یعنی ادنیٰ قابل مبتدیان و درجہ اوسط و درجہ اعلیٰ انتخاب خواہد (کذا) ساخت بعد آن فہرست مکمل معہ (کذا) تخمینہ ترجمہ ولاکت چہاہاہ تیار خواہد شد ۔ و سوسیٹی ہائے ہندوستان را اگر ممکن باشد باہم متفق ساختہ ، آمادہ ترجمہ آن خواہم ساخت و از گورنمنٹ درخواست عطائے نصف خرچ نمودہ خواہد شد ۔ یقین است کہ گورنمنٹ منظور خواہد کرد ورنہ تا سکرٹری آف اسٹیٹ استغاثہ خواہد شد ۔ فہرست علوم تا بخواندگی ایم ۔ اے مرتب شدہ است ۔ علاوہ آن بعد ملاحظہ مدارس این جا یک رسالہ درباب طریق تعلیم نوشتہ ام ، خصوصاً طریق تعلیم مسلمانان کہ تمام علوم دنیوی مثل حساب و جغرافیہ و ریاضی و جرثقیل و پوائیکل اکونومی و تاریخ و علم زمین و نباتات وغیرہ جملہ علوم بزبان اردو تعلیم شوند ، و علاوہ آن دو زبان دیگر آموختہ شوند ، عربی و انگریزی یا فارسی و انگریزی تا بخواندگی ہی ۔ اے این ہر دو زبان بقدر کارروائی روزمرہ آموختہ شوند ، و زیادہ از آن صرف اوقات بر آن کردہ نشود ، و در زمانہ ہمیں خواندگی مسلمانان را علوم دینیہ شان مثل عقائد و فقہ آموختہ شوند ، بعد ازاں کہ امتحان ہی اے پاس کردہ شود ، ہر یک طالب علم را اجازت و اختیار خواہد بود کہ منجمد علوم خواندہ خود یک زبان و دو علم را براے تکمیل پسند و اختیار نماید ۔ اگر کسی میخواست کہ در زبان عربی کامل شود ، اورا اختیار خواہد بود کہ زبان عربی اختیار نماید و اگر اورا خواہش باشد کہ منجملاً علوم خواندہ خود علم دین را تکمیل سازد ، آن را اختیار نماید ۔ ہر کسی کہ خواہد زبان انگریزی را اختیار نماید و آن را تکمیل سازد ۔ از روے حساب خواندگی معلوم میشود کہ طالب علم متوسط الذہن اگر ہمعمر یازدہ و دوازدہ سالگی در مدرسہ داخل خواہد شد تا ہمعمر ہیجدہ سال یقینی امتحان ہی ۔ اے پاس خواہد ساخت ۔ بعد ازاں تا سہ سال دیگر

اورا اجازت خواندن جہت تکمیل دو علم و یک زبان پسند کردہ اش باقی خواہد ماند، و یقینی در عمر بیست و یک سال عالم متبحر خواہد شد و بدرجہ ایم-اے خواہد رسید۔

بدریافت حالات ترقی سوسیٹی بہار و شرکت و امداد حکام عالمقام کہ صرف بتوجہ عالی و تدابیر و سعی جمیۃ سامی شدہ است، بسیار بسیار خشنود شدم۔ اللہ تعالیٰ ترقی و زافزون نصیب نماید، و آن مخدوم راجزائے خیر دہد۔ رنڈ آف انڈیا ارٹیکلہائے بسیار خوب نوشتہ است، بدانست بندہ این کرامات جناب عالی است و بس فقط» (۱۵ مئی)

’اشتہار خطبات الاحمدیہ علی العرب والسیرۃ المحمدیہ: اس کتاب کو راقم آئم نے تالیف کیا ہے اور میرا ارادہ ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حالات ابتداء پیدائش سے وفات تک لکھوں، اور علاوہ اس کے ان باتوں سے بھی بحث کروں جو آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اسلام سے علاقہ رکھتی ہیں اور اصلی واقعات کو نامعتبر و مشتبہ اور غیر سند باتوں سے تمیز کروں اور جو الزام آنحضرت صلعم کی نسبت یا اسلام کی نسبت منسوب کئے گئے ہیں ان سب کا جواب دوں۔ جو کہ یہ کتاب زیادہ تر ان نوجوان مسلمان لڑکوں کے لئے لکھی جاتی جو انگریزی علوم کی تحصیل میں مصروف ہیں، اس لئے انگریزی زبان میں اس کا ترجمہ تیار ہوا ہے اور اس کی انگریزی عبارت ایک نہایت لائق اور قابل اور عالم میرے یورپین دوست نے درست کی ہے، جس کے سبب سے وہ کتاب مسلمان طالب علموں کی انگریزی تحصیل کے لئے بھی بہت مفید ہے۔ یہ کتاب کئی جلدوں میں ختم ہوگی، مگر بالفعل جلد اول اس کتاب کی انگریزی زبان میں چھپکر تیار ہوئی ہے اور قیمت اس کی ۱۵ روپیہ قرار پائی ہے۔ جس شخص کو اس کا خریدنا ہو وہ مسٹر ٹرنبر اینڈ کو سے جن کا کارخانہ لندن میں پیٹر تاسٹرو محلے میں بہ نمبر ۶۰ واقع ہے، زرقیمت بھیج کر طلب کرے، محصول ڈاک بذمہ خریدار ہے۔ ہندوستان کے خریداروں کی آسائش کے لئے یہ بھی اطلاع کیجاتی ہے کہ اگر ہندوستان کے خریدار زرقیمت جناب راجہ جیکشن داس بہادر پاس جمع کر کر مجھ کو اطلاع دینگے تو کتاب مذکورہ میں ان کی خدمت میں بھجوادونگا۔ اس جلد اول میں جس کا یہ اشتہار ہے ایک دیباچہ اور بارہ باب ہیں جو بلفظ خطبہ تعبیر کئے گئے ہیں، یعنی بجائے لفظ باب کے لفظ خطبہ استعمال کیا گیا ہے، چنانچہ مختصراً تفصیل مضامین ان بارہ خطبوں اور دیباچہ کتاب کی اس مقام پر لکھی جاتی ہے: دیباچے میں مختصراً ان عربی اور انگریزی کتابوں کا معہ ان کے

درجہ اعتبار کے ذکر ہے جو آنحضرت صلعم کے حالات زندگی کے باب میں لکھی گئی ہیں، اور اخیر دیباچہ میں چند بڑے بڑے انگریزی عالموں کی رائیں نقل کی گئی ہیں جنہوں نے اسلام کا مقدس اور پاک اور ایک نہایت عمدہ مذہب ہونا تسلیم کیا ہے جیسے کہ ایک سویلیزڈ ملک کے پیریا عالموں سے توقع تھی - خطبہ ۱ میں عرب کی قدیم قوموں اور نسلوں کا جن کا توریت مقدس میں بھی ذکر ہے اور عرب کے جغرافیے کا بیان ہے - اس خطبے میں توریت مقدس سے اور انگریزی کتابوں کے مصنفوں کی رائے سے اور خود جغرافیہ عرب سے ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت اسمعیل خاص مکہ معظمہ میں آکر آباد ہوئے اور فاران جس کا ذکر توریت میں ہے اور جس جگہ سے خدا کے نور کے چمکنے کی توریت میں خبر تھی، وہ وہی ہے جو اب حجاز کہلاتا ہے اور جہاں مکہ معظمہ واقع ہے - خطبہ ۲ میں ان رسموں اور رواجوں کا ذکر ہے جو اسلام سے پہلے عربوں میں مروج تھے - خطبہ ۳ میں ان مذہبوں کا ذکر ہے جو اسلام سے پہلے عربوں میں رائج تھے اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ ان مذہبوں میں سے اسلام کس مذہب سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے اور اس مناسبت سے اسلام کی اصلیت ربانی ثابت ہوتی ہے یا صرف بناوٹ پائی جاتی ہے - خطبہ ۴ اس بات کا بیان ہے کہ اسلام عموماً انسان کے حسن معاشرت کے لئے مفید ہے یا نہیں اور یہودی اور عیسائی مذہب کو اس سے کیا فائدہ پہنچا ہے - اس خطبے میں مفصلہ ذیل مسائل کی اصابت بیان کی گئی ہے : کثرت ازدواج، طلاق، غلامی، جبر نہ ہونا دوسرے مذہبوں پر - خطبہ ۵ مسلمانوں کی مذہبی کتابوں کا اور یہ کہ کس اصول پر لکھی گئی ہیں اور کہاں تک وہ مسلم ہیں، بیان ہے - خطبہ ۶ میں روایات مذہبی اور ان کا درجہ اعتبار باعتبار روایت اور باعتبار راویوں کے بیان کیا گیا ہے، اور عیسائی مصنفوں کے تمام اعتراضوں کا جواب دیا ہے جن میں سے بڑے اور مقدم اعتراض مفصلہ ذیل تھے : جھوٹ ہونا الزام تعظیم بتوں کا آنحضرت کی نسبت، جھوٹ بولنے کی اجازت کا الزام غلط ہے - خطبہ ۷ میں قرآن مجید کے نازل اور جمع ہونے اور تقسیم ہونے کا اور یہ کہ بحسنہ بلا کم و کاست ویسا ہی بیان ہے - عمدہ مسائل جو اس خطبے میں معرض بحث میں آئے ہیں یہ ہیں : اختلاف قراءت، ناسخ منسوخ، منسوخ التلاوت آیتوں کا ہونا غلط ہے اور کوئی آیت ایسی نہیں جو نازل ہوئی ہو اور قرآن میں نہ ہو - خطبہ ۸ میں مکہ معظمہ کی تاریخ اور ابراہیم سے اس کی تعمیر کا ثبوت اور حجر اسود کی اصلیت کا اور آنحضرت صلعم کے بزرگوں کو جو اس سے تعلق

تھا اس کا اور اس بات کا کہ کعبے کی طرف نماز پڑھنی اور طواف کرنا اور بوسہ دینا بت پرستی نہیں ہو سکتی، مفصل بیان ہے۔ خطبہ ۹ میں آنحضرت صلعم کے نسب نامے کا اور جو بحثیں کہ اس سے متعلق ہیں ان کا بیان ہے۔ خطبہ ۱۰ میں بشارات آنحضرت صلعم جو توریت اور انجیل میں ہیں بیان کی گئی ہیں اور موجود ہونا آپ کا نام محمد توریت میں اور احمد انجیل میں ثابت کیا گیا ہے۔ خطبہ ۱۱ میں معراج اور شق صدر کی اصلیت اور حقیقت کا بیان ہے اور تمام روایات مختلفہ اور اقوال علما جمع کر کے نتیجہ صحیح نکالا گیا ہے۔ خطبہ ۱۲ میں آنحضرت صلعم کی پیدائش سے لیکر آپ کی ۱۲ برس کی عمر تک کا بیان ہے۔ نہایت صحیح حال علحدہ بیان کیا ہے اور نامعتبر روایتوں کو تمیز کیا ہے اور عیسائی مصنفوں کے اعتراضوں کا جواب دیا ہے جس میں سب سے مقدم یہ اعتراض تھا کہ آنحضرت صلعم کو مرض صرع چھٹپن سے لاحق تھا۔ راقم سید احمد از مقام لندن مارچ ۱۸۷۰ء (۱۵ مئی)

»ایڈرس سید امداد علی خاں«: سید احمد خاں کے پاس ہزار رہے کی ہڈوی بھیجی جانے کے ذکر کے بعد »سید صاحب.. بمشورہ پروفیسران یونیورسٹی کمیرج واکسفورڈ، ڈاؤن، براڈین اور لندن کے ایک فہرست ان کتابوں کی تیار کر رہے جن کا ترجمہ ہونا... ضرور ہے... ہم لوگ امید کرتے ہیں کہ اب اہتمام ترجمہ کا... بہت ضابطے کے ساتھ عمل میں آئے گا« (۱۵ جولائی)

سین ٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار مقام مظفرپور: »بتحریر سید احمد خاں... بہادر ہنگام قیام لندن بڑے بڑے امراء عالی مقام انگلستان نے ایک سرکار بنام علمائے یونیورسٹی واکسفورڈ، کمیرج وغیرہ جاری فرمایا... وہ فہرست بتجویز علمائے موصوفین مرتب ہو کر شامل... سید احمد خاں... بہادر کے پہنچی - اخبار سین ٹیفک سوسیٹی علی گڑھ مطبوعہ ۱۴ اکتوبر میں مع اسمائے علمائے موصوفین کے چھاپا گیا... اور سید احمد خاں... بہادر نے چند قطعات فہرست... عندالملاقات مقام علی گڑھ... سید امداد علی خاں بہادر کے حوالے کیا بایں مطلب کہ بعد مشورہ ہردو سوسیٹی وہ فہرست بحضور نواب گورنر جنرل بہادر باجلاس کونسل بامید عطاء نصف خرچ ترجمہ کے بذریعہ درخواست ہردو سوسیٹی روانہ کی جائے اور واسطے ترجمہ کرانے بڑی بڑی دقیق کتابوں کے یہ تجویز ہوئی... کہ... اسپرنجر صاحب مقیم جرمنی کو مہتمم کیا جائے« اس کے بعد یہ کہ سید صاحب نے »بوقت مراجعت بلدہ مصر« میں ۵۰۰ کی کتابیں خرید کر بھیجیں اور اس کا انتظام کر دیا ہے کہ باقی ۵۰۰ روپوں کی کتابیں بھی وہاں سے بھیجوائی جائیں (۱ دسمبر)۔

فرقہ نقطوی پر ایک طائرانہ نظر

از

ڈاکٹر نذیر احمد صاحب ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

فرقہ نقطوی جو ہماری آج کی گفتگو کا موضوع ہے ، ایران اور ہندوستان دونوں ملکوں کی بعض اہم تحریکوں پر اثر انداز ہوا ہے ۔ اس فرقہ کی بنیاد ایران میں نویں صدی ہجری کے بالکل ابتدا میں پڑی ۔ رفتہ رفتہ اس نے بڑا زور پکڑا ، یہاں تک کہ دسویں اور گیارویں صدی میں ایران اور ہندوستان میں اس فرقہ کے پیروں کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی ۔ اس فرقہ کو دین حروفی سے بڑا گہرا رشتہ ہے ۔ تیمور لنگ (م : سنہ ۸۰۶ھ) کے دور حکومت میں فضل اللہ استرآبادی (م : سنہ ۷۹۶ھ) نے «حروفی» فرقے کی بنیاد ڈالی لیکن اس عہد کے اختتام کے بعد ہی «حروفیوں» کا زور گھٹ گیا ۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری کے بعد کی تحریروں میں اس فرقہ کا ذکر بہت ہی کم پایا جاتا ہے ۔ اس کے بجائے نقطوی فرقہ زور پکڑتا ہے اور کئی صدی تک نہ صرف ایران بلکہ ہندوستان اور ترکی بھی اس تحریک سے متاثر رہتے ہیں ۔

نقطوی تحریک کا بانی محمود پسیخانی گیلانی تھا ۔ پسیخان گیلان میں ایک گاؤں^۱ ہے جو فومن جانیہ والی سڑک کے کنارے دشت سے سات^۲ کلومیٹر مغرب میں واقع ہے ۔ ظہیر الدین مرعشی نے «تاریخ گیلان و دیلمان» میں اور عبدالفتاح فومنی نے «تاریخ گیلان»^۳ میں کئی بار پسیخان کا ذکر کیا ہے اور ہر جگہ اسی شکل میں اسکا

(۱) «جغرافیہ ایران» جلد ۲ ص ۵۲ ۔

(۲) ص ۸۰ ، ۲۸۲ وغیرہ ۔

(۳) ص ۵۳ ، ۵۷ ، ۶۷ وغیرہ ۔

نام لیا ہے۔ لیکن دھندا نے «لغت نامہ^۱» میں «جغرافیائے سیاسی ایران^۲» کے حوالے سے پسیخان کو گیلان کا ایک دریا بتایا ہے جو موازی اور فومن کے بیچ سے گزرتا ہے۔ ان کے علاوہ جن جن ماخذوں میں محمود پسیخانی کا ذکر ملتا ہے ان میں اکثر مقامات پر اسکی مختلف صورتیں مثلاً مسجوان، بسخوانی، بسخانی، بساخانی، فساخانی ملتی ہیں۔ لیکن ان میں تقریباً سب کتابت یا طباعت کی غلطیاں ہیں۔ اصل صورت پسیخان اور پسیخانی ہی ہے۔

محمود پسیخانی سیاح تھا اور بقول اپنے ایک مرید^۳ کے اس نے اپنی سیاحت کا سلسلہ بیت المقدس سے شروع کیا اور بیشتر روئے زمیں کا سفر کر ڈالا۔ آخر میں استرآباد آیا اور یہیں سنہ ۸۰۰ھ میں اس نئے مذہب کا اعلان کیا۔ محمود نے مدتوں فضل استرآبادی بانی دین حروفی کے سامنے زانوئے ادب نہ کیا، لیکن بعد میں دونوں میں اختلاف ہو گیا اور فضل نے اسکو اپنے یہاں سے نکال دیا۔ اس بنا پر محمود بعض تحریروں میں مردود و مطرود کی نسبت سے یاد ہوا ہے۔ مثلاً گیارہویں صدی ہجری کے ایک تذکرہ «عرفات عاشقین»^۴ میں اسکا ذکر اسطرح ملتا ہے :

«محمود مطرود پسیخانی از جملہ مریدان فضل بودہ گویند محمود را بسبب انانیت از درِ خود راندہ مردود نمود و از نظر انداخت و او در برابر حرف وے از نقطہ کارخانہ پر داخت و خود را مطرود و ملعون ازل و ابد ساخت، غرض کہ وے بعد از آن کہ از مجلس او راندہ شد ہزار و یک رسالہ و شانزدہ جلد کتاب چنانچہ نزد امنائے او متداول است، پرداخت»

محمود کچھ زمانہ تک شمالی ایران میں رود ارس^۵ کے کنارے بھی اقامت گزیر رہا ہے۔ وہ بڑا متقی اور پرہیزگار تھا۔ اس نے تمام عمر شادی نہیں کی۔ اسکی وفات سنہ ۸۳۲ھ^۶ میں واقع ہوئی۔ بعض بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس

(۱) جزو د پ - پلاٹہ (۱۳۲۸) صفحہ ۳۵۷، ستون دوم۔ (۲) تالیف آثار کبھان ص ۲۷۰۔

(۳) «نقطویان» ص ۷۳۔ یہ تحریر خود محمود کی ہو سکتی ہو، اتنا تو مسلم ہو کہ مصنف محمود کا ہم عصر ہو۔

(۴) ذیل حالات فضل اللہ استرآبادی۔ (۵) دبستان مذاہب صفحہ ۳۰۳۔

(۶) «تاریخ الفی» میں سنہ ۹۸۳ھ کو ذیل میں محمود کی وفات ۱۵۰ سال قبل بتائی گئی ہو۔ بظاہر صبح

تاریخ ۹۸۲ھ ہجری ہوگی اس ائی کہ اس کو فوراً ہی پہلی سنہ ۹۸۱ھ کی واقعات درج ہیں۔ اس حساب سے وفات کی

تاریخ ۸۳۲ھ ہجری ہوگی۔ مگر ڈاکٹر کیا نے ۸۳۱ھ ہجری بتائی ہو۔ (نقطویان یا پسیخانیان، صفحہ ۵)

نے اپنے جسم پر تیزاب چھڑک کر خودکشی کر لی ، مگر محمود کے پیرو اس بیان کو دشمنوں کی افترا پردازی^۲ پر محمول کرتے ہیں ۔

اس سے زیادہ ہم کو نہ محمود کی زندگی کا حال معلوم ہے اور نہ اس کے مریدوں اور پیروؤں کا جن کی کوشش سے یہ فرقہ دسویں اور گیارہویں صدی ہجری میں اتنا پھیل گیا تھا ۔

نقطوی مذہب والوں کو حسب ذیل ناموں سے یاد کیا گیا ہے ۔

(۱) نقطوی و نقطئی و اہل نقطہ ۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ محمود کے نزدیک ہر چیز کی تخلیق خاک سے ہوئی ہے اور وہ خاک کو نقطہ کہتا ہے ، یا یہ کہ اس نے مطالب قرآن کو اپنے خیال و بیان کے ساتھ مطابقت کرنے میں حرفوں اور نقطوں کی تعداد سے مدد لی ہے ۔

(۲) واحدیہ و امانہ ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقطویوں میں جس نے شادی کی وہ امین اور جس نے شادی نہیں کی وہ واحد کہلاتا ہے ۔ اس مذہب میں تجرد کی زندگی پر بڑا زور دیا گیا ہے ۔ چنانچہ محمود نے ایسی ہی زندگی بسر کی ۔

(۳) پسینخانیاں یا پسینخانیا و محمودیہ ۔ یہ نام بانی فرقہ کے نام اور وطن سے مستفاد ہے ۔

(۴) ملاحدہ ۔ یہ نام مسلمانوں نے دیا تھا ، اس لئے کہ مسلمانوں کے عام عقائد

یعنی خدا ، قیامت ، بہشت و دوزخ ، فرشتے ، جزا و سزا وغیرہ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا ۔ وہ انسان کامل کی پرستش کرتے اور اس کو «مرکب مبین» کہتے تھے ، ان کا عقیدہ یہ تھا کہ «مرکب مبین» ہی خدا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے ہر فرقہ کے نزدیک نقطوی ملاحدہ اور ان کا مذہب الحاد تھا ۔

(۵) تناسخیہ یا اہل تناسخ ۔ نقطویوں کے نزدیک ہر چیز کے ذرات ہر وقت موجود رہتے ہیں اور اپنی شکل و صورت بدلتے رہتے ہیں ۔ ایک ہی چیز کبھی سنگ و خاک ہے تو کبھی حیوان اور کبھی وہی شکل انسانی اختیار کر لیتی ہے ۔ ہر چیز کی خو بو سے بتایا جاسکتا ہے کہ اس کی اس سے پہلے کیا شکل تھی ۔ یہ تشخیص «احصاء» اور تشخیص کرنے والا «محصى» کہلاتا تھا ۔

(۱) دیکھو «دبستان مذاہب» ص ۲۰۲

(۲) «دبستان مذاہب» اور «تاریخ خلد برین» میں شاہ عباس کو حد کر قتل عام کر ضمن میں اسی طرح کا

بیان پایا جاتا ہے ۔ نقطویوں کا یہ قتل عام ۱۰۰۲ھ میں واقع ہوا تھا ۔

(۶) اہل زندقہ - اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ محمود نے قرآن کی تفسیر میں ایسے حیرت انگیز انکشافات و تاویلات کئے ہیں جو عقائد اسلامی کے خلاف^۱ ہیں۔ محمود کو مختلف ناموں^۲ سے یاد کیا گیا ہے جن میں مبین، مبین اول و آخر، مبین کل و کلیات، شمس، شمس مغربی، و من عندہ علم الکتاب، آدم، شخص آخر، خاتم ظہور و احکام، منشی کونین، فاتح عرب و عجم، امام قبلتین، جامع اول و آخر، ناقل ایمان جملہ، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

محمود نے فضل کی طرح مہدی موعود کا دعویٰ کیا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ دین اسلام اور دور عرب ختم ہو گیا۔ اب اس کا لایا ہوا دین حق اور اس کی بتائی ہوئی راہ سیدھی ہے۔ یہ دور عجم ہے اور اس کی مدت آٹھ ہزار سال ہوگی اور اس مدت میں آٹھ مہین ہوں گے جن میں پہلا وہ خود ہے۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے محمود نے سولہ کتابیں^۳ اور ایک ہزار رسالے جداگانہ عنوان سے لکھے۔ ان میں سے چند رسالے ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کے بعض مریدوں اور پیرووں نے کچھ کتابیں لکھی ہیں لیکن ان میں سے کوئی ہماری دسترس میں نہیں۔ ڈاکٹر صادق کیا، حسب ذیل کتابوں کی دریافت میں کامیاب ہوئے ہیں۔ (۱) نقطوی متن - اوراق ۱۸۸، کتاب کا عنوان اور مواف کا نام ندارد۔ لیکن

اتنا یقین ہے کہ یا تو یہ محمود کی تصنیف ہے یا اس کے کسی ہمعصر مرید کی کیونکہ اس کی تکمیل کا سنہ ۸۲۰ ہجری یعنی محمود کی وفات کے گیارہ، بارہ سال قبل ہے۔ یہ کتاب فکر و بیان دونوں اعتبار سے حروفیوں کی تحریروں کے مطابق ہے اور اس سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ محمود اولاً حروفی فرقہ سے وابستہ رہا ہے۔

(۲) «مفاتح» - ۲۴۶ ورق کی اس کتاب کا ایک نسخہ کتابخانہ ملک تہران میں موجود ہے۔ ڈاکٹر صادق کیا نے ان دونوں کتابوں کا اقتباس «نقطویان یا پسرخانیان» میں دیا ہے۔

(۱) «مرفات عاشقین» نسخہ بانکی پور (ورق ۱۶۵ الف) میں میر تشبیبی کاشی کو «ملائی» کہا گیا ہے اور دوسری تمام جگہوں پر وہ «نقطوی» بتایا گیا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ «ملائی» سے مراد نقطوی ہی ہے۔ اس قیاس کی صحت کی بعد نقطویوں کی نام کی فہرست میں «ملائی» کا بھی اضافہ ہوگا۔

(۲) «نقطویان یا پسرخانیان» ص ۷۵

(۳) «مرفات عاشقین» ذیل حالات فضل استرآبادی لیکن «دانشمندان آذربائجان» صفحہ ۳۱۶ میں کتابوں کی تعداد

۱۷ بتائی گئی ہے۔

(۴) «نقطویان یا پسرخانیان» صفحہ ۱۲ - ۷۳ - ۱۲۶

(۳) عبدالقادر بدایونی نے محمود کے ایک رسالہ کا دیباچہ ابوالفضل کے یہاں ایک نقطوی شاعر میر تشبیبی کاشی کے پاس دیکھا تھا - بدایونی نے اپنی کتاب «منتخب التواریخ» میں یہ دیباچہ نقل کیا ہے -

(۴) «میزان محمود» - سید محمد طباطبائی کے کتابخانے میں ایک نسخہ موجود ہے -

(۵) «تفسیر خیرالبیان» کا ایک نسخہ سید محیط طباطبائی کے کتابخانے میں ہے -

(۶) چند نقطوی رسالے اسماعیل افشار کی ملکیت میں ہیں -

(۷) چند نقطوی رسالے سید نصر اللہ تقوی مرحوم کے کتابخانے میں ہیں -

(۸) محمود کے بعض رسالے گیلان میں ہیں -

(۹) ایک نقطوی تحریر شیخ مفید کے پاس شیراز میں ہے -

(۱۰) ایک دوسری نقطوی تحریر کتابخانہ آستانہ قدس مشہد میں ہے -

محمود کی زندگی اور نقطوی مذہب کے عقائد و اصول کے قابل ذکر ماخذ

حسب ذیل ہیں -

(۱) «دبستان مذاہب» - اس کے مولف نے نقطویوں کے متعلق سب سے زیادہ

اہم معلومات بہم پہنچائی ہیں - بعد کے مولفوں نے اسی ماخذ سے بیشتر استفادہ کیا

ہے - دبستان^۲ میں نقطوی فرقہ کے بارے میں حسب ذیل اطلاع ملتی ہے -

«تعلیم ہشتم در عقیدہ واحدیہ و امانہ مشتمل بر چہار نظر - نظر اول

در ظہور شخص واحد یعنی محمود و حقیقت جسد او، نظر دوم

در بعضے از اعتقادات شخص واحد، نظر سوم در بعضے اقوال او

نظر چہارم در بعضے از مقررات و اصطلاحات و حکایات ایشان» -

نظر اول - محمود پسیخان کا باشندہ اور عالم، متقی اور پرہیزگار تھا

سنہ ۸۰۰ھ میں رونما ہوا - کہتے ہیں کہ حضرت محمد کا جسد کامل تر ہوا

تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی - «نبشک مقاماً محموداً» میں اسی طرف

(۱) ج دوم ص ۲۰۴ - ۲۰۵

(۲) صفحہ ۲۹۹ - ۳۰۳

(۳) ایرانی قلمی نسخہ میں ۶۰۰ ہجری مگر یہ کتاب کی غلطی ہے - کیونکہ ہم کو یقین ہے معلوم ہے

کہ محمود پسیخانی کا استاد اور دین حروفی کا بانی فضل اللہ آٹھویں صدی ہجری میں گزرا ہے - فضل کی حالات کی تفصیل ڈاکٹر صادق کیا کی تالیف «و ازہ نامہ گرگانی» (۱۳۲۰) صفحہ ۹-۳۳ اور براؤن کی «تاریخ ادبیات ایران» جلد ۳

صفحہ ۳۶۵ - ۳۷۵ اور صفحہ ۴۴۹ - ۴۵۲ پر ملے گی

اشارہ ہے - یعنی جب عناصر میں قوت پیدا ہوتی ہے تو معدنی صورت خلعت نباتی پہنتی ہے - پھر کسوت حیوانی اس کے جسم پر چست ہوتی ہے - جب اس میں شان اور شوکت پیدا ہوتی ہے تو انسان کامل کے مرتبہ تک پہنچ جاتا ہے - اس طرح ظہور آدم تک اجزائے انسانی ترقی کی منزلیں طے کرتے رہے یہاں تک کہ مرتبہ محمدی آیا پھر بھی قدم کمال کی طرف بڑھتا رہا تو محمود کا درجہ آگیا :

از محمد گریز در محمود
کاندران کاست اندرین افزود

نظر دوم - درویش صفا و درویش بقاے واحد و درویش اسماعیل و مرزا تقی و شیخ لطف اللہ اور شیخ شہاب جو «امنا» میں ہیں انہوں نے مولف «دبستان مذاہب» سے بیان کیا کہ «شخص واحد» خاک کو نقطہ قرار دیتا ہے - اور اس خاک سے دوسرے عناصر وجود میں آتے ہیں - وہ رجعت یعنی تناسخ کا قائل ہے - جب وہ مرجائیکا تو اس کے بدن کے اجزا جماد و نبات کی شکل اختیار کریں گے - جب وہ نبات حیوان یا انسان کی غذا ہوگی تو وہ حیوانی یا انسانی لباس میں آجائیکا - «شخص واحد» نفس ناطقہ مجرد کا قائل نہیں ہے - خاک کے نقطہ کو واجب اور مبداء اول قرار دیتا ہے - بسم اللہ کے بجائے «استعین بنفسک الذی لا الہ الاہو» لکھتا ہے اور بجائے «لیس کمثلہ شیء» کے «انا المرکب المبین» کہتا ہے -

نظر سوم - «میزان» میں ہے کہ اول ظہور سے تخلیق آدم تک سولہ ہزار سال کی مدت ہوتی ہے اس میں پہلے آٹھ ہزار سال دور عرب اور دوسرے آٹھ ہزار دور عجم کے ہونگے - پہلے دور میں آٹھ عرب مرسل ہونگے اور دوسرے میں اتنے ہی عجمی مبین ہونگے - نظر چہارم - نقطوی مجرد کو «واحد» اور متاہل کو «امین» کہتے ہیں - پارسانی اور درویشی کی زندگی اس مذہب میں قابل ستائش ہے - کمال تجرد کے بعد «واحد» کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے - اور رفتہ رفتہ وہ درجہ خدائی یعنی «مرکب مبین» تک پہنچ جاتا ہے -

ایک »واحد« کا بیان ہے کہ جب کوئی انسانی پیکر سے حیوانی اور پھر بتدریج نباتی اور جمادی صورت میں تبدیل ہوتا ہے تو اس کے بدلتے ہوئے آثار اور کردار سے »محض« کو اصل حقیقت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ... کہتے ہیں امام حسین پہلی زندگی میں موسیٰ تھے اور یزید فرعون، موسیٰ نے اس زندگی میں فرعون کو دریائے نیل میں ڈبو دیا تھا، اس زندگی میں حضرت موسیٰ حضرت حسین ہو گئے اور فرعون یزید، یزید نے حضرت حسین کو فرات کا پانی پینے نہ دیا، اور تلوار سے ان کا سر قلم کر دیا۔ ... نقطویوں کی ایک خاص دعا ہے جس کو آفتاب کی طرف رخ کر کے پڑھتے ہیں۔ وہ انسان کی پرستش کرتے اور اس کو حق کا مترادف جاتے ہیں۔ ان کا سلام اللہ اللہ ہے۔ محمود اپنے کو شخص »واحد« اور مہدی موعود لکھتا ہے۔ وہ دین اسلام کو منسوح اور اپنے لئے ہوئے دین کو حق بتاتا ہے۔

رسید نوبت رندان عاقبت محمود

گذشت آنکہ عرب طعنه برعجم میزد

مولف »دبستان« کے ایک شیرازی دوست نے لاہور میں اپنا ایک واقعہ بیان کیا کہ وہ شروع میں محمود پسرخانی کو برا بھلا کہا کرتا تھا۔ ایک روز وہ خواب میں رونما ہوا اور اس شخص سے پوچھنے لگا کہ تم نے میری تصنیف کا مطالعہ کیا ہے نفی میں جواب پانے پر اسکو اس طرح ڈانٹنا شروع کیا کہ اگر آئندہ تم ایسا کرو گے تو تم کو سزا دی جائیگی۔ ایک واحد کا قول ہے کہ حافظ شیرازی بھی نقطوی تھے محمود رود ارس پر مقیم رہ چکا تھا۔ اس نسبت سے شاعر شیراز کہتا ہے۔

اے صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس
بوسہ زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس

(۱) اگرچہ دیوان حافظ میں بہت سے دوسرے شاعروں کی غزلیں شامل ہو گئی ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ بعنوان دیوان حافظ میں الحاق، معارف شماره جنوری و فروری سنہ ۱۹۵۷ع) لیکن یہ غزل مصدقہ طور پر حافظ ہی کی ہے اور دیوان حافظ کے دونوں مستند اڈیشن - خلخال اور قزوینی و قاسم غنی، میں پائی جاتی ہے - خلخال میں غزل کا نمبر ۲۷۱ (صفحہ ۱۳۹-۱۴۰) اور قزوینی اور قاسم غنی میں ۲۶۷ (صفحہ ۱۸۱) ہے، یہ غزل حافظ کی بہترین غزلوں میں سے ہے۔

(۲) محمد پسر^۱ محمود شیرازی - اگرچہ اپنے باپ^۲ کی طرح نقطویوں کا سخت دشمن تھا - اور اس نے اپنی تحریروں میں جابجا اس مذہب پر بڑی لعن طعن کی ہے - یکن ان میں بعض بہت مفید باتیں درج ہو گئی ہیں مثلاً وہ «رسالہ نفایس الارقام» میں لکھتا ہے^۳ :

«انسانوں میں تین گروہ واجب کے منکر ہیں - اول سوفسطائیه جو تمام عالم کو وہم و خیال باطل جانتے ہیں - انہیں میں ملاحظہ تناسخیه ہیں جو اپنے کو نقطوی کہتے ہیں - وہ اشیاء کے مبداء کو ذات مربع اور اپنے کو خدا کہتے ہیں - انکا قول ہے جب تک اپنے کو نہیں پہچانا بندہ ہے اور جونہی اپنی معرفت ہو گئی خدائی درجہ حاصل ہو گیا - انکا کلمہ «لا الہ الا المربک المبین» ہے اور «مربک مبین» سے مراد انسان ہے - اس کے بانی محمود پسینخانی کا خیال ہے کہ مرکب و محسوس کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہیں - وہ معقول کی وحدت و بساطت کا منکر ہے اور تعقل و تصور کو غلط ٹھہراتا ہے»

(۳) محمد باقر پسر محمد تقی لاهیجی بھی نقطویوں کا سخت دشمن تھا - وہ تذکرۃ الائمہ میں لکھتا ہے^۴ :

«محمود دھریۃ ملاحظہ کی جماعت سے متعلق اور عناصر اربعہ کا قائل ہے - اس کی ایک کتاب میں ہر جگہ «لا الہ الا المربک المبین» اور چار نقطے لکھے ملتے ہیں - وہ آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے استشہاد کرتا ہے» -

(۴) «روضۃ الصفائے ناصری» میں اس جماعت کے بارے میں ہے :

«مذاہب باطلہ میں ایک مذہب تناسخ ہے - ناقص انسانی روح انسانی جسم میں متروک رہتی ہے اور بتدیج ایک بدن سے دوسرے بدن

(۱) اس مصنف کی حالات زندگی پر راقم حروف کا ایک مقالہ «معاصر» پٹنہ (شمارہ ۱۵) میں شائع ہوا ہے -

(۲) محمود دھدار شیرازی اور نقطوی ادیب امری سر سخت مخالفت تھی چنانچہ امری نے محمود کی جہو میں نظمیں لکھیں، ان میں سر چند آیات والہ داغستانی نے «ریاض الشعراء» (ورق ۲۳ ب) میں نقل کی ہیں -

(۳) بحوالہ نقطویان یا پسینخانیان صفحہ ۳۲

(۴) ایضاً صفحہ ۴۳، موافق نے «دستان مذاہب» اور عالم آرا عباسی» سر استفادہ کیا ہے -

میں منتقل ہوتی رہتی ہے - اس طرح سے وہ کامل ہو جاتی ہے - محمود گیلانی نے اس مذہب میں تصرفات کئے اور نئی اصطلاحیں وضع کیں، مثلاً وہ خاک کو نقطہ کہتا ہے - اس کا دعویٰ ہے کہ جس قدر حیوان، نبات اور جماد اس کے سامنے ہیں ان کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ اس سے پہلے جنم میں وہ کیا تھے -

(۵) «مائرا الامرا» بھی نقطوی مذہب کا اہم ماخذ ہے - اس میں آیا «نقطوی جنکو امانا اور محمودی بھی کہتے ہیں محمود پسیخانی کے پیرو ہیں - پسیخان گیلان میں ایک گانوں ہے - محمود ۸۰۰ ہجری میں رونما ہوا - وہ بڑا متقی اور پرہیزگار تھا - اسکے مرید کہتے ہیں کہ جب حضرت محمد کا جسد کامل تر ہوا تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی - «نیشک مقاماً محموداً» سے اس کی شہادت ملتی ہے وہ خاک کو نقطہ اور مبداءے اول جانتا ہے اور نفس ناطقہ کے مجرد کا قائل نہیں - وہ رجعت و تناسخ پر بھی ایمان رکھتا ہے - اس کے مذہب میں مجرد واحد اور متاہل امین کہلاتا ہے - محمود مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کرتا ہے -

(۶) دسویں، گیارہویں اور بارہویں صدی ہجری کے شعراء کے تذکرے اس موضوع کے قابل توجہ ماخذ ہیں - تقی کاشی نے اپنے تذکرے «خلاصۃ الاشعار» (۹۹۳ - ۱۰۱۶ھ) میں بعض نقطوی شاعروں اور مصنفوں کے حالات بہم پہنچائے ہیں - وہ انکے عقائد پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کرتا - اسی طرح تقی اوحدی بھی اپنے تذکرے «عرفات عاشقین» (۱۰۲۲ - ۱۰۲۴ھ) میں اس روش پر کاربند ہے - وہ ایک سفر میں شاہ عباس کے ہمراہ تھا جس میں شاہ نے نقطوی مذہب کی پیروی کے الزام میں ہزاروں نقطویوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا - تقی اوحدی نے اس قتل کے چشم دید حالات بیان کئے ہیں^۲ - عبدالنبی فخر الزمانی «تذکرۃ میخانہ» (۱۰۲۶ھ) میں شاہ عباس کے قتل عام کے

(۱) اصل عبارت یہ ہے: «ودرایں جنم باین صورت شدہ اند، اس لفظ کا استعمال ہندوستانی اثرات کا نتیجہ

سمجھنا چاہیے -

(۲) جلد سوم - ص ۲۸۵ ذیل حالات میر شریف آمل -

(۳) ملاحظہ ہو «عرفات عاشقین» (نسخہ بانکی پور) ورق ۱۰۲ - ۱۰۳

ضمن میں بعض نقطوی شاعروں کا نام تو لیتا ہے^۱ لیکن تفصیل سے عموماً بچنا چاہتا ہے۔ عبدالباقی نہاوندی مولف «مائثر حیمی» (۱۰۲۴ھ) کاشان کے نقطویوں کے قتل کے موقع پر موجود تھا۔ اس کا بھائی خضر نہاوندی اس وقت کاشان کا حاکم تھا۔ ان دونوں بھائیوں کی کوشش سے باقر کاشانی نقطوی الزام سے صاف بچ گیا۔ عبدالباقی جب نقطویوں کے بارے میں گفتگو کرتا ہے تو اس کی بات واضح نہیں ہوتی، وہ اس فرقہ کا نام تک نہیں لیتا^۲۔ البتہ اسکندر منشی مولف «عالم آراے عباسی» (۱۰۲۶ھ) جو نقطویوں کے قتل کے وقت شاہ عباس کے ساتھ تھا واقعہ قتل کی ضروری تفصیل^۳ بیان کرتا ہے۔ جلال یزدی شاہ عباس کا شاہی منجم اگرچہ مشہور نقطوی یوسفی ترکش دوز کے تخت نشین کرانے اور پھر اس کو قتل کرانے میں شریک تھا مگر وہ بھی کھل کر اس جماعت کے بارے میں گفتگو نہیں کرتا^۴۔ عبدالقادر بدایونی اکبر کی مذہبی پالیسی سے سخت نالاں تھا۔ وہ نقطویوں کو بھی اکبر کی بے دینی کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے، اس لئے ان کو اپنی کتاب «منتخب التواریخ» (۱۰۰۲ھ) میں بہت سخت سست کہتا ہے^۵۔ ۱۰۳۶ ہجری کے ایک تذکرہ نگار ناظم تبریزی کے یہاں ایک آدھ جگہ اس تحریک کا ذکر آگیا ہے۔ مگر وہ بھی صراحتاً اس کے متعلق کچھ نہیں کہتا^۶۔

اوپر اشارہ ہو چکا ہے کہ نقطوی مذہب کی ترویج و اشاعت میں شروع میں جن لوگوں کی کوشش کا دخل تھا ان کی تفصیل سے ہم قاصر ہیں۔ البتہ دسویں صدی کے نصف آخر کے بعد ایک بڑی جماعت اس مذہب کی پیروی کے الزام میں ماخوذ ہوتی ہے۔ شاہ طہماسپ صفوی کے دور حکومت میں ۹۷۳ ہجری میں ایک نقطوی ادیب ابوالقاسم امری شاہی حکم کے مطابق اندھا کر دیا جاتا ہے۔ «عرفات عاشقین»^۷ کے مطابق امری ابوتراب کا بھائی تھا اور طہماسپ کے دربار میں بڑا درجہ حاصل کر چکا تھا۔

(۱) مطبوعہ نسخہ میں کسی نقطوی کا ذکر نہیں مگر علی گڑھ یونیورسٹی کے قلمی نسخہ کو ورق ۲۸۹ - ۲۹۰ پر کچھ ذکر آگیا ہے۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو جلد ۳ صفحہ ۷۹۲

(۳) جاد اول صفحہ ۴۷۳ - ۴۷۶

(۴) ملاحظہ ہو وقائع سال ہزارویک

(۵) جلد سوم صفحہ ۲۸۶ - ۲۸۸ وغیرہ

(۶) مثلاً ملاحظہ ہو ورق ۲۲۵ الف -

(۷) نسخہ خطی - اوراق ۱۲۵ الف ۱۲۶ الف

وہ تمام علوم میں درجۂ کمال کو پہنچا ہوا تھا - مگر ان کمالات کے باوجود وہ محمود کے علماء مردود و اثناء مطرود میں تھا - سنہ ۹۸۳ھ میں اس جرم میں اس کی آنکھوں میں سلائی پھیر دی گئی - اندھے ہونے پر بھی اس کی کوششوں میں کمی واقع نہ ہوئی - سنہ ۹۹۹ھ میں شاہ عباس نے میرزا خان کو شیراز کا حاکم بنایا تو اس نے امری کو لوگوں کے احتجاج پر قید کر دیا - چند دنوں بعد وہ قتل کر ڈالا گیا - «دشمن خدا» سے اس واقعہ کی تاریخ نکلتی ہے - مولف «عرفات» کو بھی امری سے سخت اختلافات تھے چنانچہ دونوں میں کئی بار علمی مناظرہ بھی ہو چکا تھا -

والہ داغستانی نے «ریاض الشعرا» میں لکھا ہے^۱ کہ چونکہ شاہ طہما سب کو شریعت میں کمال رسوخ حاصل تھا اور اہل عصر مولانا پر الحاد کی تہمت لگاتے تھے اس لئے شاہ نے مولانا کی آنکھوں میں سلائی پھروا دی - ۹۹۹ ہجری میں خاص و عام نے ہجوم کر کے اس کو شہید کر ڈالا - «دشمن خدا» اس نامراد کے قتل کی تاریخ ہے - علوم غریبہ اور نقطہ کے اسرار و اعداد میں بے نظیر تھا - اس کے منظومات بہت ہیں - منجملہ ان کے رسالہ ذکر و فکر اور جواب مرآت الصفا ہے - ایک قصیدہ کے چند شعر^۲ یہ ہیں -

چون بفضل ایزد بیچوں بحق دانا شدم
آگہ از کنہ رموز علم الاسماء شدم
بر براق تن چو بر معراج جان کردم عروج
عارف اسرار «سبحان الذی اسرا» شدم
جبرئیل نطق چون از عرش دل آورد وحی
واقف کیفیت اسرار «مایوحی» شدم
طعن بے چشمی مزن اے مدعی برمن کہ من
جشم چون در راہ حق دادم بحق بینا شدم
عور بدم پیش ازین از تابش خورشید عشق
پختہ گشتم اندک اندک تا کنون حلوا شدم

(۱) نسخۂ خطی لکھنؤ ورق ۲۲ ب - علی گڑھ صفحہ ۷۲ - ۷۳ -

(۲) پہلے شعر میں قرآن کی آیت کی طرف اشارہ ہے جس میں حضرت آدم کو تمام اشیاء کا علم دینے کا بیان

ہے - دوسرے میں واقعۂ معراج کا ذکر ہے

کہتے ہیں کہ شہادت کے موقعہ پر خواجہ^۱ محمود دھدار کے لئے لکھا تھا -

آفتاب قدم از مطلع انوار دمید
پردہ ظلمت جہل از سر خفاش کشید
کا ملان بحر محیط اند و سگان جہاں اند
کے شود بحر محیط از دھن کلب پدید
صبح صادق دم امری ست برو اے خفاش
کہ ازین پس نتوانی تو درین غصہ پرید
شاہ طہماسپ کے لئے ایک رباعی ملاحظہ ہو -

شاہا ز لباس نور عورم کردی
و ز درگہ خود بجور دورم کردی
سی سال^۲ ہمیں مدح تو گفتم شب و روز
این جائزہام بود کہ کورم کردی

مولف «ہفت اقلیم»^۳ اور «مائر رحیمی»^۴ اس بات میں «عرفات عاشقین» سے متفق ہیں کہ امری کو اندھا کر دیا گیا۔ مگر اس کے قتل کے جانے کے متعلق خاموش ہیں۔ مولف «مائر رحیمی» اس کو بڑے درجہ کا موحد اور نقطوی تہمت کو دشمنوں کی افتراپردازی قرار دیتا ہے -

شاہ طہماسپ کے عہد میں ۹۸۳ ہجری میں کاشان میں نقطویوں کے گرفتار ہونیکا واقعہ مرزا جعفر قزوینی «تاریخ الفی» میں یوں بیان کرتا ہے^۵ :

«در ایران جمعے از اہالی انجدان و رستاق کا شان بمراد نامی کہ
دعوت امامت میکرد اتفاق کردند و جمعے دیگر ہم دران نواحی
بمتابعت محمود پسیخانی کہ دعوائے نبوت میکرد و یک صد و پنجاہ
سال قبل ازین فوت شد متہم شدند و شہر یار ایران امیر خان موصولو

(۱) محمود دھدار وہی ہے جس کی بیڑی کے رسالہ کا حوالہ پہلے آچکا ہے -

(۲) اس کا مطلب یہ ہوا کہ سنہ ۹۴۳ سی امری صفوی دربار میں باریاب تھا - یہ رباعی «ہفت اقلیم» میں بھی

نقل ہے - اس میں «مداح تو بودم» ہے -

(۳) نسخہ لکھنؤ ورق ۲۲۰ ب -

(۴) جلد ۳ صفحہ ۱۴۹۷ -

(۵) ذیل واقعات تہجد و ہفتاد و سہ -

حاکم ہمدان^۱ را بانجدان فرستاد و بدیع الزمان^۲ والد راقم حروف را
بکا شان تعین نمود در سه روز قطع راه کردہ جمیع آن مردم
را بدست آوردند و بدرگاہ فرستادند -

اس بادشاہ کے دور میں نقطویوں کا ایک گروہ قزوین میں گرفتار ہوا -
تقی کاشی^۳ کے قول کے مطابق مولانا حیاتی کاشی نے بعض ملحدوں سے اختلاط پیدا
کیا اور نقطویوں کی صحبت میں اٹھنے بیٹھنے لگا - تھوڑے ہی عرصہ میں علم نقطہ اور
اس کے تمام رسوم سے پوری واقفیت ہو گئی - پھر وہ کاشان سے قزوین گیا اور کافی
عرصہ تک نقطوی علماء کی صحبت میں رہا - بالآخر اس فرقہ کی ایک جماعت کے ساتھ
پکڑ کر شاہ طہماسپ کے دربار میں بھیج دیا گیا - دو سال تک قید میں رہنے کے
بعد رہائی پائی تو شیراز آیا اور یہاں بھی دو ایک سال مقیم رہا ، پھر ۹۸۶ ہجری میں وطن
واپس ہو کر بالآخر ہندوستان چلا آیا اور « خلاصۃ الاشعار » لکھتے وقت^۴ (۹۹۳ ہجری میں)
احمد نگر^۵ میں موجود تھا - اس دور کے ایک واقعہ کی تفصیل اسکندر منشی نے اس
طرح پیش کی ہے^۶ :

» درویش خسرو قزوین کے محلہ درب کوشک کے نچلے طبقہ کا
ایک شخص تھا - اس نے باپ دادا کا پیشہ ترک کر کے درویشی
و قلندری کا جامہ پہنا - مدتوں سیر و سیاحت کی اور نقطویوں
کی صحبت میں اپنی وسعت مشربی کے لئے مشہور ہو گیا - پھر
قزوین واپس آیا اور مسجد کے ایک گوشہ میں مقیم ہو گیا - رفتہ رفتہ
درویشوں کی ایک جماعت اس کے پاس جمع ہو گئی اور اس نے

-
- (۱) امیر خان موصلو ترکمان کی حالات کو اثر دیکھتو « عالم آراہ عباسی » ص ۱۳۵ ، ۱۳۹ ، ۱۶۹ ،
۱۷۵ ، ۱۹۸ ، ۲۲۷ ، ۲۸۰ ، ۴۷۰ وغیرہ -
- (۲) آقا ملا دواتدار قزوینی کا بیٹا ، نورجہاں کا حقیقی ماموں اور کاشان کا وزیر تھا -
- (۳) « خلاصۃ الاشعار » (دیوان ہند نمبر ۶۶۸) ورق ۷۲ -
- (۴) ۹۹۳ ہجری کی لکھو ہوئی نسخہ (دیوان ہند نمبر ۶۶۷) میں بھی « الحال » ہی اور ۱۰۱۲ ہجری کی
جلس شوراوی ملی تہران کی نسخہ میں بھی ، مگر آخر الذکر میں یہ لفظ بر محل نہیں معلوم ہوتا -
- (۵) « شمع انجمن » صفحہ ۱۲۴ - ۱۲۵ میں ہے کہ اگرچہ علم نقطہ میں دائرۃ نقطویان کا مرکب تھا -
مگر آخر میں نائب ہو گیا - حیاتی کاشی ، حیاتی گیلانی سے الگ شاعر گزرا ہے - لیکن خان آرزو نے « جمیع النفاس » میں
دونوں کو ایک قرار دینے میں غلطی کی ہے -
- (۶) « تاریخ عالم آراہ عباسی » جلد ۱ صفحہ ۴۷۳ - ۴۷۶ -

اپنے طریقہ کے مطابق ان کی تلقین شروع کردی - جب بادشاہ کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے حالات دریافت کئے - اگرچہ درویش خسرو نے مذهب حق کے مانتے سے انکار کیا لیکن حد شرعی کی زد سے محفوظ رہا - صرف اتنا حکم ہوا کہ وہ مسجد میں قیام نہ کرے اور لوگ خواہ مخواہ اس کے پاس نہ جائیں -

سلطان محمد خدا بندہ (۹۸۵ - ۹۹۵ ہجری) کے زمانہ میں بھی نقطویوں کے حالات ٹھیک نہ ہوئے - اس زمانے میں بعض لوگ نقطوی مذهب کی پیروی کے الزام میں قتل بھی ہوئے - ان میں ایک شاعر افضل دوتاری ہے جو بقول مولف «خلاصۃ الاشعار» ۹۹۴ ہجری میں ولی جان سلطان کے حکم سے نظنز اصفہان کے نواح میں قتل ہوا - بعض نقطوی شاعر و ادیب باوجود اس تہمت کے 'مواخذہ سے بچے رہے جیسے فہمی کاشی^۲ اور با شاہی اصفہانی^۳ وغیرہ -

شاہ عباس کی تخت نشینی پر نقطویوں کے حالات بہت ابتر ہو گئے کیونکہ یہ بادشاہ اس معاملے میں اپنے پیرووں سے زیادہ سخت واقع ہوا تھا - وہ درویشوں کے جامے میں ان کی خانقاہوں میں پہنچ جاتا اور نقطوی افکار و خیالات سے شناسائی پیدا کرتا - شہر قزوین باوجود دارالخلافہ ہونے کے اس تحریک کا بڑا مرکز تھا اور درویش خسرو کی خانقاہ ان کا سب سے بڑا اڈا تھا - بادشاہ اکثر وہاں جاتا اور اہل خانقاہ سے گفتگو کیا کرتا - اس طرح اس کو بخوبی معلوم ہو گیا کہ درویش خسرو اور اس کے وابستگان، نقطوی دین و عقاید کی اشاعت بڑے منظم طریقے پر کر رہے ہیں - بادشاہ کی نظر میں ان سے زیادہ خطرناک کوئی دوسرا گروہ نہ تھا - چنانچہ ۱۰۰۲ ہجری میں اس کے حکم سے ہزاروں نقطوی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے^۴ - اس قتل و غارت گری کا یہ نتیجہ ہوا کہ بہت سے نقطوی جان بچا کر ہندوستان بھاگ آئے -

اسی زمانہ میں جلال یزدی نے پیشینگوئی کی کہ شاہ ایران کے لئے بڑے خطرے کا وقت قریب ہے - اس سے بچنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ چند روز کے لئے وہ

(۱) ۹۹۳ والی نسخہ میں اس کی حالات نہیں، مجلس شوریٰ کو نسخہ سے ماخوذ ہیں -

(۲) ملاحظہ ہو «خلاصۃ الاشعار» ذیل شعرا کا شان، نیز اسپرنگر ص ۲۴ نمبر ۲۶۴ -

(۳) ایضاً - ذیل شعرا اصفہان، ملاحظہ ہو اسپرنگر ص ۲۸ نمبر ۳۱۸ -

(۴) تفصیل کر اثر ملاحظہ ہو «عالم آراء عباسی»، «تاریخ جلال یزدی»، «خلاصۃ الاشعار»، «عرفات عاشقین»،

«مائر رحیمی»، «میخانہ» وغیرہ

حکومت سے دست بردار ہو جائے اور اس طرح نحوست کی گھڑی گزر جائے گی۔ چنانچہ نقطویوں کے سردار یوسفی ترکش دوز کو تین روز تک تخت پر بٹھا کر قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد درویش خسرو اور دوسرے نقطوی قزوین کے نواح میں قتل ہوئے۔ شاہ عباس پھر اصفہان آیا تو نصرآباد کاشان^۱ میں اہم ترین نقطوی سردار میر سید احمد کاشی کو اپنے ہاتھ سے قتل کیا۔ میر مذکور کے کاغذات میں بہت سے نقطویوں کے خطوط^۲ ملے۔ ان میں ابوالفضل کا بھی ایک خط ملا۔ معاصر تاریخ نویس اسکندر منشی کا بیان یہ ہے۔

» اس طائفہ کے سرداروں میں میر سید احمد کاشی تھا جس نے بہت سے بدبختوں کو گمراہی کی راہ پر ڈال رکھا تھا۔ پاک اعتقاد بادشاہ نے نصرآباد کاشان میں اس کو اپنی تلوار سے قتل کر ڈالا۔ اس کی کتابوں میں جو رسالے ملے ان سے ظاہر ہوا کہ نقطوی حکماء کے مذہب کے مطابق عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حشر اجساد اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک اعمال کے اچھے یا برے ہونے کے نتیجہ میں جو دنیاوی عافیت یا ذلت ملتی ہے وہی بہشت و دوزخ ہے۔ درویش کمال اصفہانی و درویش ترابی^۳ جو ان کے مقتدا تھے مع نین چار مریدوں کے خراسان کی راہ میں قتل ہوئے۔ اس طرح جن لوگوں پر ذرا بھی نقطوی ہونے کا شبہ ہوا ان سب کا یہی انجام ہوا۔ درویش خسرو کے بعض ترک مرید اس جرم میں قتل ہوئے۔ اس طرح ظاہر ہوا کہ تمام ممالک محروسہ میں اس جماعت کی ریشہ دوانیوں کی جڑ بہت گہری ہے۔ ہندوستان سے آنے جانے والوں سے معلوم ہوا کہ ابوالفضل پسر شیخ مبارک بھی جو ہندوستان کے فضلاء میں ہے اور دربار اکبری

(۱) صرف »میخانہ« نسخہ عل گڑھ ورق ۲۹۰ الف میں آیا ہے کہ وہ قزوین میں قتل ہوا مگر یہ غلط ہے۔

(۲) اگرچہ ابوالفضل کی خطوط کا ذکر صرف »عالم آراء عباسی« ج ۲ ص ۲۲۵ بیمن اور »مائرا لامرا«

ج ۲ صفحہ ۶۱۸-۶۱۹ میں آیا ہے لیکن خطوط و تحریرات کی برآمد ہونی کی بنا پر سید احمد کاشی کی ہزاروں متبعین کی قتل ہونی کا بیان معاصر تذکروں میں تفصیل سے ملتا ہے ملاحظہ ہو »عرفات عاشقین« ورق ۱۵۲ »میخانہ« ورق

۲۹۰، »مائرا رحیمی« جلد ۳ صفحہ ۷۹۲

(۳) ان ناموں کی قرأت میں اختلاف ہے۔

میں بہت زیادہ تقرب حاصل کر چکا ہے، اسی مذہب کا پیرو ہے۔ اس نے اکبر بادشاہ کو وسیع المشرب بنا کر جادۂ شریعت سے منحرف کر دیا ہے۔ اس کا یہ خط جو میر احمد کاشی کے نام لکھا گیا تھا اور جو میر مزکور کے کاغذات میں دستیاب ہوا ابوالفضل کے نقطوی ہونے پر دلائل کرتا ہے^۱۔ شریف آملی جو جامع فضایل تھا اس فرقہ کے اکابر سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانہ کی سخت گیریوں سے تنگ آکر ہندوستان چلا آیا تھا^۲۔ حضرت بادشاہ اکبر اس کی بڑی تعظیم کرتے اور اس کے ساتھ پیر جیسا سلوک کرتے تھے»

شاہ عباس کی اس سختی کا یہ نتیجہ ہوا کہ تھوڑی ہی مدت میں سر زمین ایران نقطویوں سے خالی ہو گئی۔ اسکندر منشی^۳ کے الفاظ یہ ہیں :

«القصہ از سیاست این جماعت اگر کے ازین طبقہ بود ازین دیگر بیرون رفت، یا در گوشہ خمول خزیدہ خود را بے نام و نشان ساخت و در ایران شیوۂ تناسخ منسوخ گشت»

خوش قسمتی سے اس زمانے میں ہندوستان کے تخت پر اکبر جیسا وسیع النظر اور جلیل القدر فرمانروا جلوہ افروز تھا۔ اسکی مذہبی رواداری، علوم و فنون سے بے پناہ دلچسپی اور شعر و ادب کی غیر معمولی قدردانی کی بنا پر ہزاروں علماء و فضلاء ہندوستان کی طرف کھینچے چلے آ رہے تھے۔ اس کے دور حکومت میں ہر شخص کو نہ صرف اپنے مذہب کی اعلانیہ طور پر تبلیغ کرنے کی آزادی ہی تھی بلکہ وہ دوسرے مذہب والوں سے بلا تکلف مناظرہ و مباحثہ بھی کر سکتا تھا۔ خود بادشاہ نے مذہبی و علمی مباحثہ کے لئے

(۱) اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو «منتخب التواریخ» ج ۳ ص ۲۰۵ - ۲۰۶ اور «مائرالامرا» ج ۲ ص ۶۱۸۔ ۶۱۹ اخرا الذکر میں اس طرح شروع ہوتا ہے : «تکفیر شیخ زماں نزد خواص و عوام است، برخوبکیش برہمن پیغارہ زند و بعضی آقاہ پرست گویند و چو فریہ دہریہ خوانند

(۲) مواف «عالم آراء عباسی» سر تسماعل ہو گیا ہے اس اثر کے ہم کو تحقیق سے معلوم ہے کہ میر ۹۹۰ھ سے قبل ہندوستان چلا آیا تھا جب کہ مولف «عالم آراء عباسی» ۱۰۰۲ھ کو قریب میر کا ایران چھوڑنا بیان کرتا ہے اس تسماعل کا ذکر «مائرالامرا» جلد ۳ صفحہ ۲۸۵ پر موجود ہے۔ نیز ملاحظہ ہو «منتخب التواریخ بدایونی» ج ۲ ص ۲۸۸ - ۲۸۹۔

(۳) «عالم آراء عباسی» جلد ۲ صفحہ ۳۲۶

ایک انجمن بنائی تھی جس میں ہر مذہب کے لوگ شامل ہوتے - اگرچہ اکبر نے خود ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالی مگر اس کی بنا پر دوسرے مذہب والوں کی آزادی سلب نہیں ہوئی - اس نے شاہ عباس صفوی کو جو فرمان لکھا ہے اس میں نئے مذہب کی دعوت کے ساتھ ساتھ ایرانی بادشاہ کے بیجا مذہبی تشدد کے خلاف احتجاج بھی شامل تھا - اس فرمان کے چند اجزا کا ترجمہ ہدیہ ناظرین ہے ' :

» آپکو ملک کے انتظام اور عام لوگوں کی بھلائی کے لئے بڑی جد و جہد کرنی چاہئے - ہر چیز میں انتہائی دور اندیشی سے کام لینا چاہئے - اور فتنہ پردازوں کے بھلاوے میں آکر پریشان خاطر نہ ہونا چاہئے - بردباری اور چشم پوشی کو اپنا شعار بنانا چاہئے - آدمیوں کو قتل کرنے اور خدا کی بنیاد ڈھانے میں حد درجہ احتیاط عمل میں لانی چاہئے کیونکہ خود غرض دشمنوں کی حیلہ سازی سے جانی دوستوں کو شربت ہلاہل نوش کرنا پڑا ہے اور بہت سے دوست نما دشمنوں نے عقیدت کا لباس پہنکر حکومت کی بنیاد کھود ڈالی ہے ... آدمیوں کے اسرار و ضمائر کو جاننے کی برابر کوشش کرتے رہنا چاہئے اور اس زندگانی بے بقا کی چند روزہ اقامت کو خدا کی رضا اور خوشنودی سے وابستہ رکھنا چاہئے - عام انسانوں پر جو خدا کی امانت ہیں شفقت کی نظر ڈالنا چاہئے اور انکی تالیف قلب کرتے رہنا چاہئے - تمام انسانوں کو بغیر اختلاف مذہب و نسل عام رحمت میں شریک کرنا چاہئے اور انتہائی کوشش کے ساتھ صالح کل کے سدا بہار گلشن کو حاصل کرنا چاہئے - اپنی حکومت کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ جب خدا ہر مشرب و ملت کے لوگوں پر فیض کا دروازہ کھولکر انکی پرورش کرتا ہے تو بادشاہ چونکہ خدا کے سائے میں ان کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ اس روش کو ہاتھ سے نہ جانے دیں -

(۱) » دفتر ابوالفضل « ص ۳۰-۳۱ چونکہ اس فرمان میں مرزا جانی بیگ کی شکست اور ملک سندھ اور ٹہلہ

کی فتح اور مرزا پر نظر عنایت کا ذکر ہے اس سے یہ بات پایہ یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ یہ فرمان سنہ ۱۰۰۱ ہجری کے بعد اسوقت لکھا گیا جب شاہ عباس نے نقطویوں کا قتل عام کر دیا تھا جس کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے -

خدا نے تو انکو دنیا کے انتظام اور خلق کی پاسبانی کے لئے پیدا کیا ہے تاکہ عالم انسان عزت کی زندگی بسر کر سکیں - لوگ دنیا کے ناپائیدار اور فانی کام میں دیدہ و دانستہ غلطی کے مرتکب نہیں ہوتے تو دین و مذہب کے باقی رہنے والے کام میں تساہلی کیونکر برتیں گے۔ پس یا تو وہ حق بجانب ہونگے تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ انکی پیروی کی جائے اور اگر ان سے غلطی ہوگئی ہو اور وہ نادانی کر رہے ہوں تو ان پر شفقت کرنا چاہئے، شورش اور سرزنش جائز نہیں»

ہندوستان میں ہر طرح کی مذہبی آزادی اور ہمسایہ ملک ایران کی مذہبی سختی و تنگ نظری کے نتیجے میں غیر مذہب والوں کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ ہندوستان کو اپنی جائے پناہ بنائیں۔ گیارہویں صدی ہجری کے بہت سے بھاگے ہوئے ایرانیوں کی ملاقات «دبستان مذاہب» کے مولف سے ہوئی - چنانچہ اس نے اس سلسلے میں بہت سی مفید اطلاعات فراہم کر دی ہیں - بہت سے نقطوی جو مذہبی سختیوں سے تنگ آکر ہندوستان چلے آئے تھے یہاں آزادی سے اپنے مشرب کی تبلیغ کرنے لگے - ان میں سب سے اہم میر شریف آملی تھا - اس نے اکبر کے دربار میں دوسرے مذہبی علماء سے مباحثہ کیا اور شاید اس مباحثہ میں کامیاب ہو جانے پر اکبر نے اس کو ایک بڑی خدمت پر مامور کیا - میر شریف نے محمود پسیخانی کی تحریروں سے ثبوت پیش کر کے اکبر کو دین نو کے اختراع کرنے کی ترغیب دی - اس نے محمود کی پیشینگوئی بیان کی کہ سنہ ۹۹۰ ہجری میں ایک شخص ظاہر ہوگا جو دین باطل کو مٹا کر دین حق قائم کریگا - عبدالقادر بدایونی لکھتا ہے^۱ :

«اس سنہ (۹۹۰ھ) میں ذلیل عالم نما جاہلوں نے اس بات پر دلائل پیش کئے کہ وہ صاحب زماں جو مسلمانوں اور ہندوؤں کے بہتر^۲ فرقوں کے اختلافات رفع کرنے والا ہے وہ آپکی ہی ذات ہے، اور شریف نے محمود پسیخانی کے رسائل سے اس طرح شہادت پیش کی کہ اس نے ۹۹۰ ہجری میں صاحب دین حق کے رونما

(۱) «منتخب التواریخ» جلد ۲ ص ۲۸۸-۲۸۹ ذیل عنوان چگونگی پیدائش دین الہی -

(۲) ایکن حدیث «تفرق امتی علی ثلاث و سبعین کاہم قر النار الا ملۃ واحدہ» میں جن ۷۲ یا ۷۳ فرقوں کا ذکر

ہو، ان سر مراد صرف مسلمانوں کی فرقہ ہیں ہندوؤں کی نہیں -

ہونے کی بشارت دی ہے اور صاحب دین حق سے بجز بادشاہ کے اور کوئی ذات مراد نہیں - مولانا شیرازی جفر داں مکے سے ایک رسالہ لے آیا جس میں تحریر تھا کہ احادیث صحیح کے بموجب دنیا کی سات ہزار سالہ مدت ختم ہوگئی اور اب مہدی موعود کے ظاہر ہونے کا وقت آگیا ہے - اس نے بعد میں ایک رسالہ خود مرتب کر کے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا - بعض لوگوں نے ناصر خسرو علوی (۳۹۴-۴۸۱ھ) کی طرف منسوب کر کے یہ رباعی پڑھی -

در نہصد و ہشتاد و نہ از حکم خدا
ایند کواکب از جوانب یکجا
در سال اسد، ماہ اسد، روز اسد
از پردہ برون خرآمد آن شیر خدا

»ماثر الامرا«^۱ کا بیان جو بدایونی سے ماخوذ ہے، یہ ہے -
»شریف آملی نے تصوف و حقائق میں الحاد شامل کر کے «ہمہ اوست»
کا دعویٰ کیا - وہ علانیہ طور پر علماء سے بحث و جدل کرتا تھا اور محمود کے رسائل سے ثبوت پیش کرتا کہ سنہ ۹۹۰ ہجری میں دین حق کو قائم کرنے والا ظاہر ہوگا - حکیم فیروز نے ناصر خسرو والی رباعی پڑھ کر کہا کہ میں نے ناصر کو خواب میں دیکھا اور اس سے پوچھا کہ شیر خدا کون ہے، اس نے جواب دیا کہ جلال الدین محمد اکبر»

ان اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ دین الہی کی بنیاد میں نقطویوں کا دخل ضرور تھا - مگر دسویں اور گیارہویں صدی کی اکثر تاریخوں میں اس موضوع کے بارے میں کوئی خاص اطلاع نہیں ملتی، اور مورخوں نے عموماً سکوت اختیار کیا ہے - خافی خاں نے «منتخب اللباب»^۲ میں ذکر کیا ہے کہ بدایونی کا بیٹا «منتخب التواریخ» کہے انہیں انکشافات کی بدولت جہانگیر کے معرض عتاب میں آگیا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عہد جہانگیری کے تاریخ نویسوں نے ان واقعات کے ذکر سے عمدتاً چشم پوشی کی ہے -

(۱) جلد ۳ صفحہ ۲۸۵ -

(۲) ملاحظہ ہو ایران کودہ ۱۳ - ص ۲۳ حاشیہ ۴ -

حیاتی کاشی اور میر شریف^۱ آملی کے علاوہ چند ایرانی پناہ گزیں نقطوی ادیب کی اطلاع ہم تک پہنچی ہے مثلاً -

(۱) میر تشبیبی کاشی: "اسکا نام علی اکبر تھا وہ کاشان کے ایک معزز سادات خاندان کا رکن تھا۔ بدایونی کے قول کے مطابق^۲ اسنے الحاد سے متعلق رسائل لکھے۔ وہ بادشاہ کو شخص معبود جانتا جو عدد (شخص) کے مطابق سنہ ۹۹۰ ہجری میں ظاہر ہوگا۔ وہ دو تین بار ہندوستان آیا گیا۔ آخری بار آیا تو نقطوی مذہب میں بڑا راسخ العقیدہ ہو گیا۔ اس نے بادشاہ کی تعریف میں ایک قصیدہ لکھا جسکا ماحصل یہ تھا کہ اہل تقلید کو ختم کر دیا جائے تاکہ حق ایک مرکز پر قائم ہو جائے۔ اسنے ابوالفضل کے نام نقطوی مذہب کے مطابق ایک رسالہ لکھا جسکا دیباچہ اسطرح تھا -

«اللہ الم محمود فی کل فعالہ استعین بنفسک الذی لالہ الا ہو...»

سوال — خلق کہ گفتہ شود کدام است -

جواب — خلق کہ گفتہ میشود اللہ»

«خلاصۃ^۳ الاشعار» کے مطابق تشبیبی نے بچپن ہی میں شعرا کی صحبت اختیار کی اور کم عمری میں شاعری میں نامور ہو گیا۔ پھر ہندوستان چلا گیا تو مجرد اور درویش پیشہ ہو گیا۔ لیکن اہل «نقطہ» کی پیروی میں گمراہی کی وادی میں جا پڑا۔ ذیل کی رباعی سے اس کے خیال کا پتہ چلتا ہے -

بحر کرم، نسبت جود کہ برم ؟

محو عدم نام وجود کہ برم ؟

گویند سجد پیش حق باید کرد

چو من ہمہ حق شدم سجد کہ برم ؟

اس رباعی کا جواب غیرتی شیرازی نے اس طرح دیا

آنکس کہ بشرع نیست قائل ز کجا

اثبات کند کہ گشت واصل بخدا ؟

(۱) میر شریف کو متعلق «عرفات عاشقین» میں بھی مر -

«در اوایل فلندراتہ و مجردانہ سیاحت می نمود - چون بملازمت اکبر شاہ رسید بہ سلطنت و امارت قیام نمود - گویند از امانر پسبخانی بودہ -» البتہ «خلاصۃ الاشعار» میں میر کا تذکرہ شامل نہیں مر -

(۲) «منتخب التواریخ» جلد ۳ - صفحہ ۲۰۴ - ۲۰۷ - یہاں اوراق بر ترتیب ہیں -

(۳) نسخۃ دیوان ہند نمبر ۶۶۸ اوراق ۵۲ - ۵۴

واللہ کہ ہست ثم باللہ کہ ہست

در مذهب ما ریختن خوش روا

»میخانہ« کے مطبوعہ نسخہ میں تشبیہی کا تذکرہ شامل نہیں البتہ اسکے دو خطی^۱ نسخوں میں اسکا ذکر آیا ہے۔ اگرچہ ان میں تشبیہی کو نقطوی نہیں بتایا گیا ہے لیکن حسب ذیل منقول آیات سے اس کے نقطوی ہونے کا گمان ہو سکتا ہے :

چوں شمع تا بمر تو ار زندہ گشتہ ایم
سر دادہ ایم و باز ز سر زندہ گشتہ ایم
ما را کہ گشتہ اند بصد ضربت فراق
دیگر ز یمن فیض نظر زندہ گشتہ ایم
ما را چو آفتاب مساوی ست مرگ و زیست
گر شام مردہ ایم سحر زندہ گشتہ ایم
تشبیہی ار بتیغ سر ما بریدہ اند
سردادہ ایم و باز ز سر زندہ گشتہ ایم

ناظم تبریزی^۲ نے ایک خاص بات یہ لکھی ہے کہ آخر میں جب اسکے عقیدہ میں خلل پیدا ہوا اور وہ وادی الحاد و گمراہی میں جا پڑا تو پھر خاموشی اختیار کر لی اور بیس سال تک خاموش رہا۔ یہ تذکرہ ۱۰۳۶ ہجری میں مکمل ہوا اس لئے تشبیہی کے خاموش رہنے کی زندگی تقریباً ۱۰۱۶ ہجری سے شروع ہوئی ہوگی۔

(۲) وقوعی نیشاپوری^۳ صاحب »مجامع الاخبار«^۴ اکبری کے متعلق بدایونی کا بیان

ملاحظہ ہو۔

»اسکا نام محمد شریف ہے مگر اسکا الحاد ہر شخص کے الحاد سے

بڑھا ہوا ہے۔ نہ وہ محض پسیخانی ہے اور نہ صباحی بلکہ دونوں

(۱) نسخۂ کتابخانۂ ملک (نہران) اور نسخۂ کتابخانۂ علی گڑھ (مسلم یونیورسٹی)۔ »میخانہ« کر قلم نسخوں کو زائد مطالب راقم حروف کی طرف سے »اوریشیل کالج میگزین« لاہور کو تین شماروں (نومبر ۵۶، فروری ۵۷، مئی ۵۷) میں شایع ہو چکا ہیں۔ تشبیہی کا حال آخری شماروں کی صفحات ۱۰۷ تا ۱۰۹ پر مار گا۔ »عرفات عاشقین« (ورق ۱۶۵) کی اس عبارت میں اس کو »ملا متی« بتایا گیا ہے :

»ہمیشہ در گورستان بسر بردی، و پیوستہ در زمرة ملا متیہ بر آمدی، و سنگ طعنے اطفال بر پشت و پہلوی سلوک خوردی«

(۲) »نظم گریدہ« ورق ۲۲۵ الف (۳) »منتخب التواریخ« جلد ۳ ص ۸۷۳ ۹۷۳۔

(۴) اس تاریخ کا ایک روٹوگراف مسلم یونیورسٹی شعبۂ تاریخ میں موجود ہے

کے بین بین ہے - وہ تناسخ کا قائل ہی نہیں بلکہ اسمیں بہت راسخ ہے - ایک مرتبہ میرے مکان پر آیا اور پتھر کے تودوں کو دیکھ کر حسرت سے کہا کہ افسوس یہ بیچارے منتظر ہیں کہ کب قالب انسانی میں آئیں»

(۳) مولانا صوفی مازندرانی - اس کے بارے میں تقی کاشی^۱ کا بیان یہ ہے :

«ابتدائے جوانی میں اسکو سیاحت کا شوق غالب ہوا تو عراق آیا اور صوفیوں سے بڑا ربط و ضبط پیدا کیا - کچھ دنوں سلوک میں مصروف رہنے کے بعد شاعری کی طرف متوجہ ہوا - اور اس میں نام پیدا کیا - ساتھ ہی پیری و مریدی کا سلسلہ قائم رکھا - اس کے بعد وہ شیراز میں سکونت پذیر ہو گیا - یہاں اسکے معتقدوں کی تعداد کافی بڑھ گئی لیکن ان ہی ایام میں کفر و الحاد اور نقطوی ہونے کا الزام لگایا گیا - اور اس کی بدنامی کا یہ عالم تھا کہ جو کوئی بھی اس سے ملتا وہ لوگوں کی نظروں میں کھٹکنے لگتا - اس کے اشعار سے اس کے نقطوی ہونے کا بخوبی ثبوت ملتا ہے - آخر بدنامی اور سزا کے خوف سے وہ شیراز سے نکل کھڑا ہوا اور اب^۲ ہندوستان میں اپنے ہم مشربوں اور دوستوں کے ساتھ اپنی زندگی اطمینان سے بسر کر رہا ہے^۳»

«میخانہ» میں مولانا کے نقطوی ہونے کا ذکر تو نہیں ہے مگر وطن سے نکلنے کی جو وجہ لکھی ہے اس سے اس کے نقطوی ہونے کا قطعی گمان ہوتا ہے اس زمانے کے بعض مصنفوں کی طرح «میخانہ» کا مواف بھی نقطوی فرقہ کے متعلق کھل کر گفتگو نہیں کرنا چاہتا - مثلاً لکھتا^۴ ہے :

(۱) «خلاصۃ الاشارة» کو ۹۹۳ ہجری والو نسخہ میں مولانا محمد کا حال نہیں ہے - البتہ اور تمام نسخوں میں موجود ہے، مثلاً ملاحظہ ہو نسخہ دیوان ہند نمبر ۶۶۷ ورق ۱۵۷۱ ب بیم

(۲) تقریباً ۱۰۱۰ ہجری

(۳) مواف «عرفات» نر احمد آباد گجرات میں مولانا سے ملاقات کی تھی «عرفات» سے معامد ہوتا ہے کہ آخر میں اسکو تعلقات نظیری سے بے انتہا نا خوشگوار ہو گئے تھے کہ وہ نظیری کو مرض موت میں بھی نہیں گیا البتہ جنازہ میں شریک ہوا تھا - (فہرست بانک پور جلد ۳ ص ۶۱) البتہ ناظم تبریزی نے (نظم گریہ) ورق ۲۷۶) اسکو نقطوی ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے -

(۴) مطبوعہ ص ۳۴۵

«ابتداءے زندگی میں شوق سیاحت کا غلبہ ہوا تو مولانا محمد صوفی وطن سے سے شیراز آگیا اور ایک مدت تک یہاں سکونت اختیار کی۔ یہیں اس کی شاعری کو فروغ ہوا۔ آخر کار ایک ایسی تقریب کی بنا پر جسکا ذکر نا منا سب ہے وہاں سے بھی نکل کھڑا ہوا»

(۴) باقر کاشی کے نقطوی ہونے کی داستان بڑی دلچسپ ہے اور ہم عصر تذکروں میں پوری تفصیل درج ہے۔ جسکو مختصراً ذیل میں پیش کیا جاتا ہے عرفات^۱ :-

«راقم حروف شاہ عباس کے ساتھ قزوین سے اصفہان جا رہا تھا۔ جب کاشان پہنچا تو میرسیداحمد کاشی سرگروہ پسیخانی کو مع اسکے مریدوں کے شاہی حکم کے مطابق قتل کر ڈالا۔ اس زمانہ میں درویش خسرو اور یوسفی وغیرہ اس جرم میں قتل ہوئے۔ سید^۲احمد کاشی کے خطوں میں باقر کا بھی ایک خط نکلا جس سے اسکا نقطوی ہونا ظاہر ہوتا تھا۔ جب اسکے قتل کی باری آئی تو اس نے شاہ سے معذرت شروع کی کہ میں اس گروہ سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور ایک نقطوی پر عاشق ہوں اور میرا عشق اسوقت تک بار آور نہیں ہوسکتا تھا جب تک اس جماعت سے عقیدتمندی کا اظہار نہ کرتا۔ بادشاہ نے اس کا خون معاف کر دیا۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ ہندوستان چلا آیا اور بیجاپور میں ابراہیم عادل شاہ ثانی سے وابستہ ہو گیا»۔

میخانہ^۳ :- «باقر جوانی میں سید احمد کاشی کے لڑکے پر عاشق ہوا چنانچہ جب سید مذکور نقطوی مذہب کی پیروی کے جرم میں پکڑا گیا تو باقر بھی زد میں آگیا۔ جب باقر کے قتل کی باری آئی تو اس نے محمود پسیخانی کی خدمت میں ایک قطعہ شاہ عباس کی خدمت میں پیش کیا پھر باقر نے میر کے لڑکے کے ساتھ اپنے ارتباط کا ذکر کرتے ہوئے کہا۔

(۱) ورق ۱۵۳ الف

(۲) «مجمع النفائس» اور «صحف ابراہیم» میں بھی میر کا ذکر ضمناً آگیا ہے اور دونوں جگہ اسی محمود

(۳) نسخہ خطی ورق ۲۹۰ بیمد

ملحد کا پیرو (امناء) بتایا گیا ہے۔

’اگر از در الحاد نمی آمدم راہم بسوئے مطلوب نمیداد بنا بران درمیان این
فرقہ در آمدم‘

بادشاہ کو باقر کی بیگناہی کا پورا یقین ہو گیا - اس کی جان بخشی ہوئی
بالآخر وہ دکن ابراہیم عادل شاہ کے دربار سے منسلک ہو گیا - «

ماثر رحیمی^۱ : ایک بار ایک ایسی تہمت کی بنا پر جو باقر جیسے
لوگوں پر کبھی صحیح نہیں ہو سکتی اور اس طرح کے موحدوں
کو ملحد ٹھہرانا بڑی نادانی ہے شاہ عباس کے حکم سے راقم
حروف کے بھائی آقا خضر حاکم کاشان کے پاس ایک سال تک
قید میں رہا - کمترین اکثر اس کے پاس آمدورفت رکھتا - یہاں
تک کہ اس کی بیگناہی پوری طرح عیاں ہو گئی اور وہ عنایات
شاہی سے بہرہ ور ہوا - کچھ دنوں بعد وہ ہندوستان چلا آیا - «

ان تینوں بیانات کی تفصیلات میں جزئی اختلاف ہے - مگر یہ بات پوری
طرح ثابت ہے کہ باقر دین نقطوی کے جرم میں ماخوذ ہوا اور منجملہ اور وجوہ کے
ہندوستان چلے آئے کی یہ بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے -

(۶) حکیم عباد اللہ کاشانی^۱ وہ مجموعہ فضائل کے ساتھ نقطوی بھی تھا -
سنہ ۱۰۰۵ ہجری کے قریب ہندوستان آیا - اور اکثر اوقات لاہور میں مقیم رہا -
تقریباً سنہ ۱۰۲۵ میں جہانگیر کے دربار میں حاضر ہوا تو سرکاری وظیفہ اسکے نام
جاری ہو گیا جو اسے برابر ملتا رہا -

(۷) عبدالغنی یزدی^۲ «عرفات» کے بیان^۳ کے مطابق عبدالغنی ۱۰۲۲ ہجری میں
آگرہ آیا اور اللہ مرکبی کے نام سے موسوم ہوا - اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ
رند مشرب تھا اور یزد میں نقطویوں کی صحبت میں پڑ گیا - جب جہانگیر کے دربار میں
حاضر ہوا تو سلام کے بجائے اس کی زبان پر «لا الہ الا المرکب المبین» جاری ہو گیا -

(۱) جلد ۳ صفحہ ۷۶۲ - ناظم تبریزی نے اس کو نقطوی تو نہیں بتایا مگر طریق انصاف و حسن خلق میں
اسکی کجی و کوتاہی کا ذکر کیا ہے («نظم گزیدہ» ورق ۲۲۱ الف) «خلاصۃ الاشعار» میں باقر کاشی کا تذکرہ
شامل نہیں - البتہ اس نام کا ایک اور شاعر شامل ہے - خان آرزو نے «مجمع النفائس» (ورق ۵۷ - ۵۸) میں باقر
کو «ماخوذ ہونی کی داستان بڑی تفصیل سے بیان کی ہے جو عموماً «عرفات» کی بیان کر مبالغہ ہے -

(۲) «عرفات عاشقین» ورق ۵۰۰ الف

(۳) ورق ۲۲۵ الف

بادشاہ بہت متعجب ہوا تو لوگوں نے محمود ہسیخانی کے اسرار سرہستہ کا ذکر کرتے ہوئے عبدالغنی کو ہسیخانی جماعت کا ایک فرد بتایا۔ مگر تحقیق کے بعد اس کا نقطوی ہونا مشتبہ قرار پایا۔

(۸) میر مومن ادائی^۱ : اس کے متعلق «تذکرۂ نصر آبادی» میں ہے :
 «وہ خوش فکر شاعر ہے خصوصاً رباعی بہت اچھی لکھتا ہے۔ تیس سال سے ہندوستان میں مقیم ہے۔ ترک وطن کی وجہ تہمت الحاد ہے ہگر حاجی مطیعا نے اس کے زہد اور اتقا کی تعریف کی۔»
 تذکرۂ نصر آبادی (۱۰۸۵ ہجری) میں مرتب ہوا اس اعتبار سے تقریباً سنہ ۱۰۵۵ میں عہد شاہجہانی کے وسط میں ادائی ہندوستان آیا ہوگا۔

(۹) تقی پیرزاد کے بارے میں مائر رحیمی^۲ میں ہے کہ اس کی اصل تو مازندران سے ہے مگر اس کا باپ مشہد میں متوطن ہو گیا تھا۔ تقی بہت وسیع المشرب تھا۔ اس لئے اس پر الحاد کا الزام لگاتے ہیں۔

اگرچہ میر مومن اور تقی پیرزاد کو صراحتاً نقطوی نہیں بتا گیا ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں نقطویوں کو عموماً ملحد و بے دین کہتے تھے۔ اس لئے گمان ہوتا ہے کہ یہ الحاد زندقہ و دین نقطہ کے علاوہ کچھ نہ رہا ہوگا۔

صرف اتنے ہی نقطویوں اور دین نقطوی کی پیروی کے ملازموں کے نام ہم تک پہنچتے ہیں جو ایران سے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ گزیں ہو گئے لیکن اگر تاریخوں، تذکروں اور دسویں، گیارہویں اور بارہویں صدی کی دوسری تحریروں کا عمیق مطالعہ کیا جائے تو بہت سے اور نقطویوں کا حال ہم کو معلوم ہو جائے گا۔

اس گفتگو کے ذریعہ لوگوں کی توجہ اس اہم تحریک کی طرف منعطف کرانا مقصود ہے جس کی بابت ہماری معلومات بہت کم ہیں لیکن جس کی اہمیت ہندوستان کی تاریخی و تمدنی مطالعے میں کسی طرح نظر انداز نہیں کی جاسکتی۔

ماخذ

جہاں تک مجھے علم ہے سوائے ڈاکٹر صادق کیا، استاد دانشگاه تہران کے

(۱) اس تخلص کا ایک اور شاعر ناظم تبریزی کا دوست تھا جو سنہ ۱۰۳۰ ہجری میں ہندوستان آیا اور دکن میں مقیم ہو گیا تھا «نظم گزیدہ» ورق ۲۱۷ «ریاض الشعراء» نسخہ طرکوزہ نمبر ۱۲۷ ص ۵۹ پر ہے کہ میر مومن ادائی الحاد کی باوجود سورت میں زہد و اتفاقی زندگی بسر کر رہا تھا۔ (۲) جلد ۲ ص ۱۰۵۷۔

رسالہ «نقطویان یا پسینخانیان» (ایران کوہہ شمارہ ۱۳ - ۱۳۲۰) کے کوئی دوسری کتاب کسی زبان میں اس موضوع پر نہیں پائی جاتی - ہم سب لوگ ڈاکٹر موصوف کے نہایت شکر گزار ہیں کہ انہوں نے ایک اہم تحریک سے علمی دنیا کو روشناس کیا - میرا اصل ماخذ وہی رسالہ ہے - ڈاکٹر کیا نے اپنے ماخذ کے سلسلے میں ۳۴ قلمی و مطبوعہ کتابیں گنائی ہیں ان میں سے بیشتر میرے مطالعہ میں بھی آچکی ہیں - لیکن میں نے خصوصیت سے صرف ۱۵ کتابوں سے استفادہ کیا ہے - ان کیے علاوہ ڈاکٹر موصوف کے ماخذ میں پانچ اور کتابوں کا اضافہ ہوا ہے یعنی «نظم گزیدہ» تالیف ناظم تبریزی، «میخانہ» تالیف عبدالنبی فخرالزمانی، «مجمع النفائس» تالیف خان آرزو، «لغت نامہ دہخدا» اور «دیوان حافظ» ان کی مدد سے ڈاکٹر موصوف کے فراہم کئے ہوئے مواد میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے - «ریاض الشعراء» تالیف والہ داغستانی، رسالہ «نقطویان یا پسینخانیان» کے ماخذ میں شامل نہیں البتہ ڈاکٹر کیا نے اپنی دوسری تالیف «واژہ نامہ گرگانی» میں اس سے استفادہ کیا ہے - مجھے اس مقالہ کی تیاری میں «ریاض الشعراء» سے بھی مدد ملی - خطی نسخوں میں «خلاصۃ الاشعار» کے چار نسخے ڈاکٹر کیا کے ماخذ میں ہیں یہ چاروں نسخے میرے مطالعہ میں بھی آئے ان کے علاوہ مجھے اس تذکرہ کے ایک ہندوستانی نسخہ کے بھی مطالعہ کا موقع مل گیا - «رسالہ نقطویان» کے علاوہ میرا پورا ماخذ یہ ہے -

(۱) تاریخ گیلان عبدالفتاح فومنی ۱۳۱۵

(۲) تاریخ گیلان ودیلمان سید ظہیرالدین مرعش ۱۳۳۰

(۳) تذکرۂ نصر آبادی محمد طاہر نصرآبادی تہران ۱۳۱۷

(۴) خلاصۃ الاشعار زبدۃ الافکار تقی الدین کاشی جلد پنجم

خاتمۃ خلاصۃ الاشعار جو سنہ ۹۹۳ھ سے سنہ ۱۰۱۶ھ تک زیر تصنیف رہا - اس

کے علاوہ حسب ذیل قلمی نسخے میرے مطالعہ میں آئے -

(الف) نسخہ شمارہ ۶۶۷ - دیوان ہند لندن

(ب) نسخہ شمارہ ۶۶۸ - دیوان ہند لندن سال تصنیف و کتابت سنہ ۹۹۳ھ

(ج) انتخاب خاتمۃ خلاصۃ الاشعار شمارہ ۹۸۲ مجلس شورائے ملی تہران

بخط مصنف

(د) خاتمۃ خلاصۃ الاشعار شمارہ ۳۳۴ جزو اول مجلس شورائے ملی تہران

(ی) خاتمه خلاصۃ الاشعار مملو کہ ڈاکٹر مہدی بیانی رئیس کتابخانہ ملی
تہران (ناقص) بخط مصنف

(ف) انتخاب خاتمه خلاصۃ الاشعار۔ کتابخانہ ملک تہران بہ تصحیح مصنف

(۵) دبستان مذاہب تالیف سنہ ۱۰۶۷ھ، نولکشور سنہ ۱۲۶۲ھ

(۶) دیوان حافظ مرتبہ خلیجالی تہران ۱۳۰۶ خورشیدی، قزوینی و قاسم غنی تہران
۱۳۲۰ خورشیدی

(۷) روضۃ الصفائے ناصری رضاقلی خان ہدایت - تہران سنہ ۱۲۷۰ھ

(۸) ریاض الشعراء والہ داغستانی - قلمی لکھنؤ اور علی گڑھ یونیورسٹی نمبر ۱۳۷

(۹) عالم آراۓ عباسی - اسکندر منشی تا سال سنہ ۱۰۲۵ھ تہران ۱۳۱۴ طبع ثانی

تہران سنہ ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶ خورشیدی

(۱۰) عرفات عاشقین، تقی اوحدی سنہ ۱۰۲۴ھ خطی کتابخانہ ملک تہران و بانکی پور

(۱۱) اغت نامہ دہخدا علی اکبر خاں دہخدا تہران ۱۳۲۸ خورشیدی

(۱۲) مائراامراء شاہ نواز خاں سنہ ۱۱۷۴ھ کلکتہ ۱۲۰۹ھ

(۱۳) مائرحیمی عبدالباقی نہاوندی سنہ ۱۰۲۶ھ کلکتہ سنہ ۱۹۳۱ع

(۱۴) مجمع النفائس خان آرزو قلمی بانکی پور پٹنہ

(۱۵) مکاتیب ابوالفضل علامی نولکشور سنہ ۱۲۸۰ھ وسہ دفتر ابوالفضل نولکشور

سنہ ۱۹۰۲ع

(۱۶) منتخب التواریخ عبدالقادر بدایونی سنہ ۱۰۰۲ھ کلکتہ ۱۸۶۵ع - ۱۸۶۹ع

(۱۷) میخانہ عبدالنبی فخرالزمانی سنہ ۱۰۲۶ھ لاہور سنہ ۱۹۲۶ع - خطی کتابخانہ

ملک تہران و کتابخانہ دانشگاه علی گڑھ - علی گڑھ والا نسخہ مولف کے

دوران حیات میں سنہ ۱۰۲۶ھ کا لکھا ہوا ہے -

(۱۸) نظم گزیدہ ناظم تبریزی سنہ ۱۰۳۶ھ قلمی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۱۹) واژہ نامہ گرگانی ڈاکٹر صادق کیا - تہران ۱۳۳۰ خورشیدی

(۲۰) ہفت اقلیم امین احمد رازی سنہ ۱۰۰۳ھ خطی لکھنؤ یونیورسٹی ۱۰۴۴ھ

ادب اور نفسیات

از

جناب ظفر احمد صدیقی صاحب، ریڈر شعبہ فلسفہ و نفسیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

کسی اخبار میں ایک کارٹون چھپا تھا - ایک نوجوان عورت ایک نفسیاتی معالج کی طرف بندوق کا نشانہ لگائے ہوئے کہہ رہی ہے » تمہارے علاج سے مجھے بے حد فائدہ ہوا، مگر تم میرے رازوں سے ضرورت سے زیادہ واقف ہو گئے ہو « - غور کیجئے تو ہم میں سے اکثر کا یہی رویہ نفسیات کے ساتھ ہے - نفسیات اپنی جگہ کتنی ہی افادیت کیوں نہ رکھتی ہو لیکن ہم یہ نہیں چاہتے کہ ناخوشگوار حقیقتوں سے آنکھیں چار کریں یا ہمارے خوش نما فریبوں کا پردہ چاک ہو -

نفسیات کا دائرہ اتنا ہی وسیع ہے جتنا زندگی کا - زندگی کا کوئی گوشہ نہیں جو نفسیات کی قلمرو سے باہر ہو - ادب چونکہ ایک اہم شعبہ زندگی ہے اس نفسیات سے اس کا تعلق ایک ناقابل انکار حقیقت ہے -

اس مضمون میں ہم نے کوشش کی ہے کہ ادب اور نفسیات کے تعلق اور ان کے باہمی استفادہ کے امکانات پر کچھ روشنی ڈالیں - اس تعلق کی جزئیات سے سے سیر حاصل بحث کرنا ہمارے پیش نظر نہیں - ہمارا مقصد تفتیش اور تحقیق کی بعض راہوں کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بس -

ادب ایک اہم انسانی عمل ہے جس میں انسانی کردار اور شخصیت کا اظہار ہوتا ہے - کسی شخص کی ادبی کوششوں سے اس کے احساسات، جذبات، رجحانات، انداز فکر، حوصلوں، امنگوں، دلچسپیوں اور تشنہ کامیوں وغیرہ کا بہت کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے - یہ اظہار بعض اوقات اتنا کھلا اور شعوری ہوتا ہے کہ ایک عامی بھی

اس سے نتائج اخذ کرسکتا ہے لیکن نفسیات اس مطالعے کو زیادہ منظم، زیادہ گہرا اور زیادہ معتبر بنانے کی کوشش کریگی۔ مثال کے طور پر میر ہی کی شخصیت کو لیجئے۔ میر کو لوگ اب تک داخلیت میں محصور اور قنوطیت کا علمبردار مانتے آئے ہیں اب بعض ناقدین کا رجحان ہے کہ میر کو حقیقت پسند، خارجی مشاہدے کا شائق، اور گردو پیش سے باخبر انسان ثابت کریں۔ میر کی شاعری دونوں رنگوں کی مثالیں فراہم کرتی ہے۔ اس مسئلے کے تصفیے کے لئے یہ نفسیاتی طریقہ استعمال کیا جاسکتا ہے کہ میر کے کلام کا ایک مناسب نمونہ لے کر اس کا تجزیہ کیا جائے، اور دیکھا جائے کہ اس طرح کون کون سے رجحانات سامنے آتے ہیں اور بہ اعتبار اہمیت ان میں کیا تعلق اور نسبت ہے۔

اب دوسرا سوال ان رجحانات کی توجیہ کا پیدا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر فرض کیجئے کہ ہمیں میر کے یہاں موت کا رجحان، موت کی خواہش اور موت کا تصور بار بار ملتا ہے۔ مثلاً:

جن جن کو تھا یہ عشق کا آزار، مرگئے

اکثر ہمارے ساتھ کے بیمار مرگئے

الٹی پڑ گئیں سب تدبیریں کچھ نہ دوا نے کام کیا

دیکھا اس بیماری دل نے آخر کام تمام کیا

قتل کئے پر غصہ کیا ہے لاش مری اُٹھ جانے دو

جان سے ہم تو جاتے ہیں تم بھی بیٹھو جانے دو

یا میر کے عشق میں ایک سلیقہ، ایک احتیاط اور ادب کی ایک شان نمایاں

نظر آتی ہے مثلاً:

بڑے سلیقہ سے مری نہی محبت میں

تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا

دور بیٹھا غبار میر اس سے عشق بن یہ ادب نہیں آتا

ان پہلوؤں کی سطحی توجیہیں ہر شخص سوچ سکتا ہے، لیکن نفسیات زیادہ تفصیل اور گہرائی سے ان پر روشنی ڈالے گی۔ ایک نفسیات کے طالب علم کو شاید ان اشعار میں میر کی اندرونی کشمکش، ان کی انا اور اخلاقی انا (Super ego) کی کشاکش نظر آئے۔ باپ کی شخصیت کا میر کی زندگی پر اثر، خان آرزو، سے میر

کی عقیدت اور پھر نفرت و کشیدگی اور اس کے نتیجے کے طور پر مرض جنون میں مبتلا ہونا، امرد پرستی کی طرف ان کی شاعری کا رجحان، سب اسی تصویر کے مختلف رخ سمجھے جاسکتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ انداز نظر یقینی طور پر صحیح ہوگا۔ لیکن اس سے میر کی شاعری کے مطالعے کے ایک امکانی طریقے کی طرف رہنمائی ضرور ہوتی ہے۔

ایک عام غلطی جو اس سلسلے میں کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ شاعر کے سوانح حیات کے بارے میں کچھ مشہور حقائق اور روایات کو صحیح مان کر ان کا ثبوت اس کے اشعار میں تلاش کیا جاتا ہے یہ طریقہ نسبتاً آسان ہے اور اسی قدر مفید بھی۔ لیکن اس سے اکثر شاعر کے ذہن کی اندرونی تہوں اور اس کی شخصیت کے بعض تاریک گوشوں تک رسائی نہیں ہو پاتی۔ اس کے مقابلے میں یہ بہتر ہوگا کہ اول شاعری یا کسی ادبی تخلیق سے شاعر یا ادیب کی شخصیت کی بے لاگ تصویر اخذ کی جائے اور پھر اس کی سیرت اور سوانح حیات کی روشنی میں اس کا صحیح مفہوم اور اہمیت متعین کی جائے۔ شخصیت کے نفسیاتی مطالعہ میں جس تجزیہ خواب، روشاک (Roschach) ٹی۔ اے۔ ٹی اور دوسرے آزمائشی طریقوں کو استعمال کیا جانا ہے اسی طرح ادبی تخلیقات (خطوط، ڈائری، خود نوشت سوانح، نظم، ڈرامے وغیرہ) کو بھی کام میں لایا جاسکتا ہے دونوں جگہ ایک ہی اصول کی کار فرمائی ہے۔ روشاک (Rorschach) تجربے میں معمول روشنائی کے دھبوں جیسی مبہم شکلوں کو دیکھ کر ان میں اسے جو تصویر نظر آتی ہے اسے بیان کرتا ہے۔ T. A. T میں کچھ غیر واضح پہلو دار تصاویر کو دیکھ کر ان کے متعلق پورا قصہ سوچنا پڑتا ہے۔ ان تصاویر یا قصوں میں معمول اپنی شخصیت کو بے نقاب کر دیتا ہے۔ اگر بغیر کسی خارجی محوک کے کوئی فنکار افسانہ، نظم، یا کوئی ادبی تخلیق پیش کرتا ہے تو تخیل کی اس مصوری میں اس کی شخصیت کا رنگ اور بھی زیادہ نمایان ہونا چاہئے۔ غرض نفسیات شاعر یا ادیب کی شخصیت کے سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ شخصیت کی فہم افہام سے ادب کے پوشیدہ رجحانات اور محرکات تک ہماری رسائی ہوتی ہے۔ اور ان رجحانات اور محرکات کا تجزیہ اس ادبی تخلیق کے پرکھنے اور اس کی قدر و قیمت متعین کرنے میں ہماری معاونت کرتا ہے۔ مثال کے طور پر میراجی کی شاعری کو لیجئے یا اس کے ابہام، اس کے علائم، اس کی فراریت میں شاعر کے جنسی ہیجان، جنسی

نا آسودگی اور جنسی کچروی کا واضح عکس نظر آتا ہے - اسی طرح سعادت حسن منٹو کی عریانیت میں لذت کی جستجو ایک مریض ذہن ہے اور مسخ جنسیت کی نشاندہی کرتی ہے - جوش کی رجزنما تعلی آمیز شاعری، جذباتی نا پختگی اور احساس کمتری کی شکار انفرادیت کی ترجمان نظر آتی ہے - کہیں کہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ طفلی کے دور سے پورے طور پر نہیں نکلے ہیں - زندگی سے تسکین اور مسرت کا مطالبہ اور اس کے پورا نہ ہونے پر بپھرنا، چیخنا جھلانا، ایک الھڑ بچپن کی تصویر پیش کرتا ہے -

کھلونوں کا تھا پہلے کیا کیا تقاضا نئی ایک ضد تھی نیا ایک سودا
اور اب ولوے دل میں ہیں کارفرما نئی ایک حسرت نئی اک تمنا
نہ طفلی ہی خوش تھی نہ خوش ہے جوانی بڑی دکھ بھری ہے ہماری کہانی
ایک اور پہلو سے بھی مطالعہ شخصیت ادب کے لئے کافی اہمیت رکھتا ہے -
ہر انسان اپنے ذہنی ارتقا میں زندگی کے مختلف نشیب و فراز سے گزرتا ہے مختلف طوفانوں سے دوچار ہوتا ہے اور کسی نہ کسی شکل میں زندگی سے سمجھوتا کرتا ہے اس طرح اس کی شخصیت کا ایک مخصوص زاویہ نظر اور ایک مخصوص انداز عمل بن جاتا ہے - ایک حقیقی شاعر یا ادیب چونکہ فطرتاً زیادہ حساس دل اور دماغ رکھتا ہے اس لئے اس کی زندگی میں یہ طوفان زیادہ زور شور سے آتے ہیں اس کا ذہن شدید کشاکشوں سے دوچار ہو جاتا ہے آخر میں وہ جس سمجھوتے پر پہنچتا ہے اس میں اس کی انفرادیت کا گہرا رنگ جھلکتا ہے - زندگی کی موجوں کا یہ اتار چڑھاو یہ طوفان اور یہ ٹھراو شاعری اور ادب میں براہ راست عکس فگن ہوتے ہیں بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ یہی ادبی تخلیقات کو جنم دیتے ہیں - اب ان ادبی تخلیقات کو سمجھنے اور ان سے پورے طور پر لطف اندوز ہونے کے لئے شاعر یا ادیب کے اندرونی طوفان اور کشاکشوں کی روداد سے واقف ہونا ضروری ہے - مثلاً میر کی اندرونی نشوونما کی داستان پر غور کیجئے - بچپن سے ایک صوفی باپ کی آغوش میں تربیت پائی باپ نے بیٹے کو »اے پسر عشق بورز« کی تعلیم دی - اول تو خود تصوف ہی ارتفاع جذبات کے ہم معنی ہے - پھر باپ کی زبان سے عشق اختیار کرنے کی ترغیب نے اور بھی خواہشات کو ارتفاع کی راہ پر ڈالا ہوگا - ان اثرات کے ماحول میں جب میر کی جوانی آنکھ کھولے گی تو جنسی خواہشات میں ارتفاع کا رنگ آنا ضروری ہے -

یہی جذباتی ارتفاع ان کے لہجے کی نرمی اور گھلاوٹ، ان کی شاعری کے سوز و گداز اور ان کے عشق کے آداب و احترام ادب شناسی کا راز ہے۔ اس ارتفاع نے ان کی زندگی کو ناگوار جذباتی کشاکش سے بچایا اور ان کی ناکامیوں کو تلخی کا رنگ اختیار کرنے سے باز رکھا۔ باپ کے انتقال کے بعد جب وہ دہلی منتقل ہوئے تو خان آرزو باپ کے قائم مقام کی حیثیت سے ان کی زندگی میں دخیل ہوئے۔ اکثر اس سلسلے کی بہت سی تفصیلات ہماری دسترس سے باہر ہیں لیکن یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ خان آرزو کے درشت برتاؤ نے ان اندرونی کشاکشوں کو بیدار اور شدید کر دیا جن کو صوفی منش باپ کی شفقتوں نے ارتفاع کی راہ پر ڈالا تھا۔ نتیجہ میر کے جنون کی شکل میں ظاہر ہوا جس کا ذکر انہوں نے اپنی ایک مثنوی میں کیا ہے۔ اس جنون کی خاص علامت یہ تھی کہ میر کو چاند میں ایک حسین شکل نظر آنی تھی جو ان کی جنونی کیفیت کو اور اُبھارتی تھی۔ رسائی کی حدوں سے دور ایک حسین شکل کا نظر آنا ان کی اندرونی کشاکش اور تسکین جذبات میں رکاوٹوں اور احتیاطوں کو ظاہر کرتا ہے۔ اس جنون نے وقتی طور پر ان کی اندرونی کشاکش کو ابھار دیا تھا لیکن پھر وہ اپنی ابتدائی تربیت کے سہارے ارتفاع جذبات میں کامیاب ہوئے اور اس سے غموں کو انگیز کرنے اور ناکامیوں کی تلخی کو گوارہ بنانے کا کام لیتے رہے اب ان کی نظر میں وسعت، ان کے غم میں گہرائی اور ان کے انداز میں آفاقیت پیدا ہو جاتی اور ان کا فن اس قسم کے شعروں کی تخلیق کرتا ہے۔

لے سانس بھی آہستہ کہ نازک ہے بہت کام
آفاق کی اس کارگہ شیشہ گری کا

بسا اوقات آرٹ اور بالخصوص اعلیٰ آرٹ کی تخلیق اسی عمل ارتفاع کی رہین منت ہوتی ہے۔ جذبہ کا عریاں اظہار اکثر آرٹ اور حسن سے عاری ہوتا ہے۔ جب کوئی جذبہ ہمارے تہذیبی، اخلاقی یا روحانی معیاروں کی مزاحمت سے براہ راست نکاس کا موقع نہیں پاتا تو اس کی قوت ہمارے تخیلات کو رنگینی، ہمارے احساسات کو رعنائی بخشتی ہے اور غیر ارادی طور پر ہمارے انداز بیان اور اظہار کے سانچوں میں ایک رمزیت اور اشاریت پیدا کرتی ہے۔ یہی رنگینی اور رعنائی، یہی رمزیت اور ابہام، جذبے کی یہی روک تھام اور تہذیب و ارتفاع، اعلیٰ درجے کے آرٹ کی جان ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ محبت کی ناکامیاں اور مہجوریاں وصل کی عشرت اور کامرائیوں کے مقابلے

میں آرٹ کی تخلیق کے لئے زیادہ سازگار ہیں۔ یہی راز ہے میر کی عظمت اور ان کے ناقابل انکار کمال فن کا۔ شاعر کی اندرونی کشاکش اور زندگی سے اس کے سمجھوتے کی ایک دلچسپ مثال حفیظ جالندھری کی شاعری سے پیش کی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر ان کی نظم رقصہ کا تجزیہ کیجئے ایک شرابی ایک ناز آفریں رقصہ کے رقص پر سر دھن رہا ہے۔ یکایک اخلاقی حس بیدار ہوتی ہے اور وہ رقصہ کے بے باک اور ہوس آموز انداز کی تنقید شروع کر دیتا ہے۔ عفت کیش اور عصمت مآب مسلم خواتین سے مقابلہ کر کے اسے تنگ انسانیت ثابت کرتا ہے۔ پھر کچھ خیال آتا ہے (غالباً اپنے نفس کی طرف نظر جاتی ہے) تو مردوں کی بے حمیتی کو اس کا اصل ذمہ دار ٹھہرا کر رقصہ کو الزام سے بری قرار دیتا ہے۔ اب یہاں سے قومی ہستی اور اسلامی جذبے کے فقدان کا ماتم شروع ہوتا ہے۔ آخر میں اپنے واعظانہ انداز پر خود شرمندہ ہو کر نظم کو ان اشعار پر ختم کرتا ہے۔

لیکن مجھے کیا خبط ہے	تقریر کیوں بے ربط ہے
ایسا بہک جانا ہوں میں	منہ آئی ہک جانا ہوں میں
مجھ کو زمانے سے غرض	مٹنے مٹانے سے غرض
پینے دو پینے دو مجھے	جینے دو جینے دو مجھے
جب حشر کا دن آنے گا	اس وقت دیکھا جائے گا
ہاں ناچتی جا گائے جا	نظروں سے دل برمائے جا
تڑپائے جا تڑپائے جا	اے دشمن دنیا و دیں

بظاہر یہ ایک شرابی کے تاثرات کی داستان ہے اور ایک محفل رقص کے وقتی منظر سے متعلق۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ یہ شاعر کی خود اپنی اندرونی کشاکش کی داستان نہیں یا اس کے پردے میں شاعر نے زندگی کے اس ڈرامے کو بے نقاب نہیں کیا ہے جو اس کے بطون میں کھیلا جا رہا ہے۔ اختتام نظم میں یہ شعر:

جینے دو جینے دو مجھے پینے دو پینے دو مجھے

اس حل یا سمجھوتے کی پیشین گوئی کرتا معلوم ہوتا ہے جو شاعر کو پیش آنے والا ہے۔ اس سمجھوتے میں جذبات کا کوئی ارتفاع یا کشمکش کا کوئی حقیقی حل نہیں ہے۔ صرف ایک پہلو کو بھلانے کی کوشش ہے۔ اخلاقی انا کے تقاضوں کی طرف سے آنکھیں بند کر لینے کا رجحان ہے۔ پھر بھی کشمکش لاشعوری طور پر جاری رہتی ہے

ان کی نظم » ابھی تو میں جوان ہوں « میں بیم مرگ کی شکل میں » اخلاقی انا « کا ردِ عمل ظاہر ہوتا ہے ۔

مجھے نہ آئے گا یقین کہ موت ہے بہت قریں
 نہیں نہیں ابھی نہیں ابھی تو میں جوان ہوں
 شاعر کا لاشعور اسے موت سے ڈراتا ہے اس لئے خطرہ مرگ کے خلاف
 شاعر کو اس شدومد سے احتجاج کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے ۔
 اسی طرح اگر یاس عظیم آبادی کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو ان کی
 شخصیت ایک شدید احساس کمتری کا شکار نظر آتی ہے ۔ کبھی وہ اس قسم کے رجز
 پڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں :

یاس نام آورم فاتح لکھنؤ

کبھی یوں خودستائی کا حق ادا کرتے ہیں :

لکھنؤ کے فیض سے ہیں دو دو سہرے میرے سر

اک تو استاد یگانہ دوسرے داماد ہوں

لکھنؤ کا بار بار ذکر اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ شاعر کی الجھن اور
 کشاکشیں سرزمین لکھنؤ اور وہاں کے اشخاص سے گہرا تعلق رکھتی ہیں۔ یہ ابتدائی زمانے کے
 اشعار تھے آخر میں احساس کمتری اس قدر شدید ہو گیا کہ ان کی تسکین اور تلافی کے
 لئے شاعر، عظیم اور محترم شخصیتوں کے خلاف رکیک حملوں پر اتر آیا ۔ » غالب شکن «
 اور اسی قسم کے اور قطعات اس ذہنیت کے ترجمان ہیں ۔ اس بیمار ذہنیت اور
 احساس کمتری کا نقطہ عروج اس وقت آتا ہے جب شاعر ذلت و فضاہت میں بھی اپنے
 لئے وجہ تسکین و افتخار ڈھونڈ لیتا ہے ۔ اس کی مثال وہ انٹرویو ہے جس کا ذکر
 کسی پاکستانی ایڈیٹر نے اپنے رسالہ میں کیا تھا ۔ خود یاس نے ان سے اپنی
 حد سے گذری ہوئی فضاہت کا ذکر کرتے ہوئے اس بات پر فخر کا اظہار کیا تھا
 کہ آج تک اردو کے کسی بڑے سے بڑے استاد کو بھی یہ اعزاز نصیب نہ ہوا ۔
 یاس تخلص چھوڑ کر یگانہ چنگیزی کا لقب اختیار کرنا ان کی اندرونی نشو و نما کی
 پوری تصویر ہمارے سامنے لے آتا ہے ۔ یہ کچھ اس قسم کی تبدیلی ہے جس نے
 ایک دائم المرض شاعر فلسفی کو » زرتشت نے کہا « (Thus Spake Zartushtre) کا
 مصنف بنادیا تھا ۔

ادب یا شاعری کے نفسیاتی مطالعے کا ایک اہم طریقہ یہ بھی ہے کہ از علامتوں اور ذہنی تصویروں کا تجزیہ کیا جائے جن کو ادیب یا شاعر نے اپنے اظہار کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہ علامتیں اور تصویریں خواب کی نقوش اور علامتوں کی طرح اکثر اہم لاشعوری اور نیم شعوری حقائق کی غماز ہوتی ہیں۔ یہ سمجھنا درست نہ ہوگا کہ یہ علامتیں اور استعارے ایک بالواسطہ بیان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ درحقیقت یہ ہمارے جذبات کا براہ راست اظہار اور ہمارے احساسات کی فطری زبان ہیں۔ ادیب یا شاعر ان کو استعمال نہیں کرتا بلکہ یہ اس کو استعمال کرتے ہیں۔ از علامتوں اور استعاروں میں شاعر اپنی شخصیت کو بے نقاب کرتا ہے ہر تصویر جو وہ کھینچتا ہے خود کے بطون کی تصویر ہرتی ہے۔ ڈراما یا ناول میں تو ادیب کو یہ آسانی ہے کہ وہ کسی ایک کردار (اور بعض اوقات مختلف کرداروں) میں شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی شخصیت کا رنگ بھر دیتا ہے۔ بعض نقادوں کے قول کے مطابق ملٹن کا شیطان اور شکسپیر کا فالٹاف خود اپنے خالقوں کے خد و خال کا آئینہ ہیں۔ کبھی کبھی ایک شاعر بھی کسی غیر انسانی فطری مظہر سے اپنی ترجمانی کا کام لیتا ہے۔ شیلے کا «اسکائی لارک» کیٹر کی «بلبل» اقبال کا «شاہین» اسی حقیقت کے غماز ہیں۔ ان مثالوں سے قطع نظر جب کوئی ادیب کوئی خارجی منظر پیش کرتا ہے یا کسی خارجی واقعے کی عکاسی کرتا ہے اس وقت بھی اس کی تشبیہوں، استعاروں، علامتوں اور تصویروں میں اس کے لاشعور کی جھلک اور داخلیت کی رنگ آمیزی شامل ہوتی ہے۔ جوش کی نظم «دوشیزہ صحرا» کے آخری شعر پر غور کیجئے۔

مڑ کر جو میں نے دیکھا امید مرچکی تھی پٹری چمک رہی تھی گاڑی گذر چکی تھی
 ممکن ہے یہ ایک حقیقی واقعہ کی تصویر ہو لیکن اس تصویر میں شاعر کو زندگی کی اکتاہٹوں اور ناکامیوں کا رنگ بھی جھلک رہا ہے۔ گاڑی کا گذر چمکنا اس بات پر تاسف کا اظہار معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا بیش قیمت حصہ رائیگاں گیا اور زندگی کے بہترین موقعے ہاتھ سے نکل گئے۔

کبھی خارجی تصویر داخلی کیفیت کی براہ راست ترجمان ہوتی ہے۔ میر کا یہ شعر 'وہ آئے بزم میں اتنا تو میر نے دیکھا پھر اس کے بعد چراغوں میں روشنی نہ رہی

چراغوں میں روشنی نہ رہنا شاعر کے اپنے احساسات اور کیفیات کا بڑا بلیغ اور حسین اظہار ہے۔ شاعری کی علامتیں اور تصویریں اکثر اوقات اندرونی کشاکش اور جذباتی شدت پر دلالت کرتی ہیں۔ کبھی شاعر بہت سی تصویروں کو ایک ہی نقش میں مدغم کر دیتا ہے۔ اس وقت وہ تصویر اور بھی شدید جذباتی کشاکش کی علامت ہوتی ہے۔ غالب کے اس شعر میں

رو میں ہے رخس عمر کہاں دیکھیے تھمے

نہ ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

بظاہر عمر کے گذر نے کی ایک تشبیہ پیش کی گئی ہے۔ لیکن ذرا غور کیجئے تو اندازہ ہوگا کہ خیال کے کتے پہلو اس تصویر میں جھلک رہے ہیں۔ زندگی کی سبک رفتاری، بے بسی، انجام کی بے یقینی اور اس سے پیدا ہونے والی حسرتیں، اندیشے کا غم اور تاسف سب اس ایک تشبیہ میں سمو دئے گئے ہیں۔

بعض تشبیہیں اور علامتیں شاعر کے دماغ پر بری طرح مسلط ہوتی ہیں، وہ بار بار ان کو استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ یہ علامتیں خاص طور سے لاشعوری رجحانات اور جذباتی آسودگیوں کا پتہ دیتی ہیں۔ کبھی کوئی علامت یا تصویر بظاہر اپنی شکل پر باقی رہتی ہے لیکن درحقیقت اس کے انداز یا رنگ ڈھنگ میں معنی خیز تبدیلی رونما ہو جاتی ہے یہ تبدیلی اکثر شخصیت کے ارتقا یا شاعر کے نقطہ نظر میں بنیادی تبدیلی کی نشاندہی کر نی ہے۔ مثلاً اقبال کے »پیام مشرق« کا ابلیس جو یزداں سے اس لہجے میں مخاطب ہوتا ہے۔

من بہ دوِ صرصرم من بہ غوِ تندرم . . . قاہرِ بے دوزخم، داوڑِ بے محشرم

»بال جبریل« کے »مکالمہ جبریل و ابلیس« میں یہ رنگ اس طرح نظر آتا ہے :

آہ اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے کر گیا سرمست مجھکو ٹوٹ کر میرا سبو ظاہر ہے ابلیس کے کردار میں یہ تبدیلی شاعر کی شخصیت کے ارتقا اور اس کے شعور کی پختگی پر دلالت کرتی ہے۔

بعض اوقات یکے بعد دیگرے کئی تصویریں شاعر کے ذہن میں آتی ہیں۔ اکثر ان کا صحیح مفہوم اور شخصیت سے ان کا حقیقی تعلق واضح نہیں ہوتا۔ مثلاً مجاز کی نظم »آوارہ« میں چاند کی یہ تشبیہ پیش کی گئی ہے :

جیسے ملا کا عمامہ جیسے بنیے کی کتاب

آخر ملا کا عمامہ اور بنیے کی کتاب کو چاند سے کیا نسبت ہو سکتی ہے۔ کیوں شاعر کے ذہن میں یہ دونوں تصویریں ساتھ ساتھ آئیں۔ بظاہر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملا کا عمامہ مذہب کی نمائندگی کرتا ہے اور بنیے کی کتاب نظام سرمایہ داری کی علامت ہے۔ اس لیے ترقی پسند شاعر کو دونوں سے بیز ہونا لازمی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا صرف نظریاتی اختلاف نے ان دونوں تصویروں کو شاعر کے ذہن میں اس قدر گہرا مرقسم کر دیا ہے کہ چاند کے ذکر میں وہ ان کی مدد لینے پر مجبور ہوا یا ذاتی تجربات میں کسی صاحب عمامہ بزرگ اور کسی قرض خواہ بنیے کے بھی کھاتے سے متعلق بعض تلخ یادیں ہیں جو چاند کو دیکھ کر شاعر کے سینے میں بیدار ہو رہی ہیں اور چاند کے نظارے کو اپنے اظہار کا بہانہ بنا رہی ہیں۔ اور کیا یہ ممکن نہیں کہ چاند کسی ناقابل حصول مقصد کا قائم مقام ہو جس کی راہ میں مذہبی اور اخلاقی بندشیں اور دولت و ثروت کی کمی حامل ہوتی ہو اس لئے چاند، ملا کا عمامہ اور بنیے کی کتاب شاعر کی زندگی کے ایک ہی حادثے کے مختلف رخ ہوں۔ اس تجزیہ اور تعبیر کی صداقت یا عدم صداقت کا تو وہی لوگ تصفیہ کر سکتے ہیں جو شاعر کی پرائیویٹ زندگی اور اس کے رازوں سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔ لیکن اس بحث سے ہمارا مقصد مطالعہ ادب میں ایک خاص انداز نظر کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ جوش کی اکثر نظمیں ذہنی تصویروں اور علامتوں سے مالا مال ہیں۔ مثلاً «دعاے مرگ» میں شاعر نے تے تے واسطے دے کر اپنے لئے موت کی دعا مانگی ہے۔ ہر واسطہ تخیل کا ایک رنگین پیکر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔

کر قطع نخل عمر گلستان کا واسطہ یارب بہار عالم امکان کا واسطہ
چٹکی سے چھوڑ ناوک ہستی شکار کو مست آنکھریوں کی جنبش پیمان کا واسطہ
ایفا کر اب اجل کا کیا تھا جو تونے عہد شیریں لبوں کی سستی پیمان کا واسطہ

سوال یہ ہے کہ ان تصویروں میں کوئی رشتہ وحدت کام کر رہا ہے یا محض اتفاق سے شاعر نے ان کو جمع کر دیا ہے۔ غور کرنے سے اس نظم میں دو متضاد جذبوں کی کار فرمائی نظر آتی ہے۔ ایک طرف شاعر موت کا آرزو مند ہے دوسری طرف زندگی کی بہاروں اور رنگینیوں کا حسرت زدہ موت کی آرزو اکثر اخلاقی انا (Super ego) کا زندگی کی لغزشوں اور لذت کوشیوں کے خلاف رد عمل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ نظم شاعر کی انا اور اخلاقی انا کی کشمکش کو ظاہر کرتی ہے۔ اس کشمکش سے

فرار کے لئے شاعر نے اپنے آپ کو شراب و شامد میں محو کر دینا چاہا۔ لیکن جتنی اس نے اخلاقی انا سے بغاوت کی اتنی ہی اس کی تعزیر، سخت اور کشمکش شدیدہ ہوتی گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شاعر کا لہجہ روز بروز زیادہ درشت اور اس کی ذہنیت بتدریج زیادہ تلخ ہوتی گئی، بغاوت اس کی شاعری کا محبوب موضوع بن گئی۔

دور کردو راہ سے سب صاحبان جاہ کو
آسمانوں سے خدا کو اور زمیں سے شاہ کو

رعب سلطانی سے یہ چہرہ اتر سکتا نہیں

جو خدائی سے لڑے شاہی سے ڈر سکتا نہیں

اس طرح شیخ و زاہد پر پھبتیاں، واعظوں سے الجھنا، کبھی غصے میں دانت پیسنا، بل کھانا اور گرجنا، یہ سب اسی لاشعوری کش مکش کا رد عمل ہے۔ اپنی لاپرواہی زندگی پر جو غصہ یا تلخی اس کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اس کو وہ دوسروں پر اتارنا چاہتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بچپن سخت تادیبی شکنجے میں گذرا ہے۔ اس ماحول میں اس کی سخت گیر اور درشت اخلاقی انا کی تعمیر ہوئی لیکن اس سخت گیری اور درشتی پر اس کا دل ہمیشہ بغاوت پر مائل رہا۔ اب بچپن کا دور گذرنے کے بعد وہ اس سخت گیری اور درشتی کا یوں انتقام لیتا ہے کہ تمام صاحبان اقتدار سے اعلان بغاوت کر دیتا ہے۔ سخت گیر اخلاقی انا کا رد عمل کبھی خواہش مرگ کی صورت میں اور کبھی ہلاکت آفرینی کے جذبے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے آخر الذکر کی بہت نمایاں مثال جوش کی نظم «بلوغ حیات» میں ملتی ہے۔

اک زمانہ وہ بھی تھا اے رو شناس با صفا

ابر سا رہتا تھا میری روح پر چھایا ہوا

طیش رسم دشمنی پر طیش آتا تھا مجھے

غصہ انگاروں پہ راتوں کو لٹا تا تھا مجھے

جی میں آتا تھا کہ ہر سینے میں خنجر بھونک دوں

خلق کو بھڑکی ہوئی دوزخ کے اندر جھونک دوں

زندگی کی لہر میں زہر ہلاہل گھول دوں

جی میں آتا تھا کہ توہوں کے دھانے گھول دوں

یہ بے سبب آزدگی اور بے پناہ تلخی شاعر کی اندرونی کشاکش (انا اور اخلاقی انا کی آویزش) کا واضح ثبوت ہے۔ اس کشاکش سے نجات حاصل کرنے کے لئے شاعر عقیدہ جبر کی آڑ لیتا ہے اور انسان کو باوجود تمام لغزشوں کے شائستہ رحمت قرار دیتا ہے۔

آہ میں افسردہ دل کس سے کہوں یہ واردات کس قدر شائستہ رحمت ہے انسانی حیات غور کیجئے تو جس طرح آغاز نظم میں ساری دنیا کے خلاف شدید نفرت اور غیظ و غضب اخلاقی انا کی تعزیر سے بچنے کا ایک بہانہ تھا اسی طرح اختتام پر انسان کو ماحول و وراثت کا اسیر مان کر اس کی خطاؤں کو شائستہ رحمت قرار دینا اپنے احساس جرم سے گریز کی ایک شکل ہے۔

ادب میں شخصیت کی ترجمانی کے سلسلے میں ناموزوں نہ ہوگا اگر ایک شبہہ کا ازالہ کر دیا جائے۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ کسی شاعر کے کلام سے اس کی شخصیت کی جو تصویر بنائی جائیگی وہ غلط اور گمراہ کن ہو سکتی ہے۔ ایک شخص جو اپنی زندگی میں اتنا سے زیادہ لذت پرست، انفرادیت میں محصور اور عشرت امروز کا قائل ہے وہ اپنی شاعری کے آئینہ میں ایک پیغمبر انقلاب اور انسانیت اور اجتماعیت کا زبردست مبلغ نظر آتا ہے۔ ایک شخص جس کی زندگی مجبوریوں، مہجوریوں اور بیماریوں کا شکار ہے وہ اپنی تصانیف میں قوت عملی اور جہد للبقا کی دعوت دیتا ہوا پایا جاتا ہے۔ نفسیاتی تجزیہ میں اس قسم کی غلطیوں کا امکان ہے، لیکن اس کا تدارک بھی نفسیات ہی کے ذریعے سے ممکن ہے۔ نفسیات ہی ہمیں یہ بتائے گی کہ خود ستائی اور عظمت کا ادعا اکثر احساس کمتری کے خلاف ایک احتجاج ہوتا ہے جو شخص ضرورت سے زیادہ کسی چیز کا ادعا کرتا ہے اکثر وہ اس سے خالی ہوتا ہے۔ جو بار بار اپنی کسی صفت کا قصیدہ پڑھتا ہے وہ بالعموم اس سے محروم ہوتا ہے۔ فرض سطحی توجیہات سے دامن بچائے ہوئے نفسیاتی علم اور تجربہ کی روشنی میں کسی شاعر یا ادیب کے کلام سے اس کی شخصیت کی جو تصویر بنائی جائے گی وہ بڑی حد تک قابل اعتبار ہوگی۔ پھر بھی جو غلطی کے امکانات یا شبہہ کے مواقع ہیں ان کو مسلمہ واقعات اور سوانح کی روشنی میں جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے۔

ادب اور لاشعور کی بحث نامکمل رہے گی اگر مزاحیہ شاعری اور طنز و ظرافت وغیرہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ ان اصناف ادب کے متعلق یہ کہنا بے جا نہ ہوگا »از لاشعور

خیزد - بر لاشعور ریزد - بعض مستثنیات کو چھوڑ کر اس قسم کے ادب اور شاعری میں عموماً دو جذبے کار فرما نظر آتے ہیں - جنسی حسرتیں اور نا آسودگیوں (un fulfilled sex desires) اور نفرت و عناد، اور ان دونوں کا ہمارے لاشعور سے گہرا تعلق ہے - کبھی ادیب یا شاعر عریانی اور فحاشی کے ذریعہ سے اپنے گھٹے ہوئے جذبات کا نکاس ڈھونڈتا ہے اور کبھی دوسروں کی کمزوریوں پر ہنس کر، پھبتیاں کس کر اپنے عناد کا اظہار کرتا ہے اور اپنے جذبہ برتری کی تسکین حاصل کرتا ہے - سننے والوں کے اندر بھی اس قسم کا ادب انہیں جذبات کو اپیل کرتا ہے، اور ان کے لئے وجہ تسکین ہوتا ہے - یہ اظہار ایک لحاظ سے بے ضرر اور معصوم کہا جا سکتا ہے، اس لئے کہ حقائق کی دنیا میں عملی اظہار کے بجائے یہ محض ایک خیالی تسکین اور تفریح کا سامان فراہم کرتا ہے اور اکثر اوقات سارے اخلاقی اور تہذیبی معیاروں کی مزاحمت کی وجہ سے مبہم اشارات، علامات اور کنایات میں چھپا ہوتا ہے - اس ادب کا آرٹ بھی بڑی حد تک ان اشارات و علامات اور در پردہ اظہار کا رہین منت ہوتا ہے ورنہ کھلی ہوئی پھکڑبازی یا فحش نگاری سننے والے کے اندر ایک ناگوار رد عمل پیدا کر دیتی ہے -

ادب کے نفسیاتی مطالعہ میں حقیقی اہمیت اور افادیت وہ ادب رکھتا ہے جس میں لاشعور کی ترجمانی کم و بیش لاشعوری طور پر ہوئی ہو لیکن ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ادیب نفسیاتی معلومات کی بنا پر اپنے ادب کو شعوری طور پر نفسیاتی نظریات کو ڈھالنے کی کوشش کرے - ایسے ادب میں عموماً آمد نہ ہوگی آورد ہوگی - اس کی مثال ایسی ہی ہوگی جیسے کوئی شخص کوشش کر کے کوئی مخصوص خواب دیکھنا چاہے - انگریزی اور بعض دوسری زبانوں میں ایسے نفسیاتی ناول لکھے گئے ہیں جن میں مصنف، واقعات اور کرداروں کو ایسی تربیت اور رنگ دیتا ہے جس سے کچھ نفسیاتی حقائق کی تشریح و تفسیر ہو سکے - ان تصانیف کو ایک نفسیات کے ضمیمہ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے، ادب کے نفسیاتی مطالعہ کے لئے نہیں اس لئے کہ وہ ادب کی شرط اول، فطری اور براہ راست (Spontaneous) اظہار پر پوری نہیں اترتیں - اس کلیہ سے ان ادیبوں کی ادبی کوشش خارج ہیں جن کے اندر لاشعور کی حد بندی ختم یا غیرواضح ہو چکی ہے جیسے بعض جنونی کیفیات میں پیدا ہوتا ہے - یہ ادیب اگرچہ دانستہ اپنے لاشعور کی ترجمانی کرتے ہوئے معلوم ہوتے

ہیں لیکن ان کا ذہن اس طرح لاشعور کی گرفت میں ہوتا ہے کہ وہ اس کے تقاضوں کو پورا کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں۔ میراجی کی شاعری میں یا منٹو کے افسانوں میں کہیں کہیں اس حقیقت کا اظہار ہوتا ہے۔ اردو کے ایک پاکستانی شاعر آزر کی نظم »مہمان عزیز« بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ہے۔ نظم کا موضوع یہ ہے کہ شاعر کی ذہنی دنیا میں ایک نئی ہستی داخل ہوتی ہے۔ شاعر اس کی تکلیف کرم کا شکر گزار ہوتا ہے اور اس کا استقبال کرتا ہے مگر کسی قدر افسردہ جذبات کے ساتھ۔ اس مہمان عزیز کو وہ اپنے گھر (ذہنی دنیا) کے مختلف حصوں اور گوشوں سے متعارف کراتا ہے اور بتاتا ہے کہ کبھی یہ گھر آباد اور بارونق تھا مگر اب اس کی پذیرائی کے قابل نہیں۔ اس نظم کو پڑھکر یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاعر لاشعور کے متعلق نفسیاتی حقائق سے ناواقف نہیں اور ان کو اس نے نظم میں دانستہ طور پر استعمال کیا ہے لیکن مجموعی طور پر نظم کی محرک، لاشعوری جذبات اور شاعر کی ذہنی کشاکشیں ہی معلوم ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ نظم نفسیاتی مطالعہ کے لئے ایک اچھا مواد فراہم کرتی ہے۔ مثال کے طور پر شاعر »مہمان عزیز« کو اس طرح اپنے لاشعور کے نہاں خانے سے متعارف کرتا ہے:-

ابھی رہنے دو پھر کبھی دیکھ لینا
یہ مدفن میری رائگاں کاوشوں کا
جواں مرگ امیدیں، شکستہ عزائم
وہ منصوبے تکمیل تک جو نہ پہنچے
کبھی جنکی تعبیر ملنے نہ پائی
بڑے شوق سے جس کو حاصل کیا تھا
خیالوں کے ٹوٹے ہوئے آبگینے
شکستہ امیدوں کی بے نور شمعیں
شکستہ تہہ حال اور خاک برسر
یہاں بس یہی ساز و سامان ملے گا
جو یادیں ہیں وابستہ دامن سے اسکے
میں خود بھی انہیں بھولنا چاہتا ہوں
کہ جانے بھی دو! دیکھکر کیا کروگی

یہ گوشہ اسے دیکھکر کیا کروگی
یہ ناکامی زندگی کا مرقع
یہاں اسکے دامن میں رکھا ہی کیا ہے؟
حقائق سے بیگانہ، رنگیں تصور
وہ خواب فراموش عہد تمنا
حیات دو روزہ کا وہ ساز و سامان
مگر جسکی اب کوئی قیمت نہیں ہے!
تصور کے دھندلے سے آئینہ خانے
بس ایسی ہی کچھ بھولی بسری سنی چیزیں
گزرتے ہوئے وقت کی گرد پاسے!
میں مدت سے اسکو بھلائے ہوئے ہوں
وہ کچھ خوش گوار اور دلکش نہیں ہیں
تمہارے لئے بھی مناسب یہی ہے

اب تک ہم ادب میں انفرادی لاشعور ہی کی ترجمانی سے بحث کرتے رہے ہیں۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادب میں اجتماعی لاشعور کی عکس ریزی کا بھی کچھ ذکر کر دیا جائے۔ بعض ماہرین نفسیات اور بالخصوص سی۔ جی۔ یونگ کے نزدیک آرٹ کی تخلیق میں اجتماعی لاشعور کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اجتماعی لاشعور ان تمام رجحانات، احساسات، فکر و عمل کے انداز اور قدیم ذہنی تصویروں اور تجربوں کا مجموعہ ہے جو ہمیں اپنے قدیم آباؤ اجداد یا نسل انسانی سے ورثے میں ملے ہیں۔ اس میں نوع انسانی کے ابتدائی تجربات، تحیرات، توہمات، خوف، تاسف وغیرہ سبھی شامل ہیں۔ جس طرح جسم انسانی تمام گزشتہ ادوار ارتقا کے اثرات اور نتائج اپنے اندر رکھتا ہے اسی طرح نفس انسانی کو بھی اپنی آبائی وراثت کا حامل ہونا چاہئے۔ اس وراثی سرمایہ کا نام اجتماعی لاشعور ہے۔ اسی سے ہمارے شعور کا ارتقا ہوا ہے۔ گویا نفس انسانی ایک دروازہ ہے جو انسانی دنیا پر ماورائی دنیا سے کھلتا ہے۔ یہ ماورائی دنیا ایک رات کا عالم ہے جس میں بھیانک تاریکیاں ہیں، پر اسرار سائے ہیں، نا معلوم آوازیں ہیں اور خدا جانے کیا کیا کچھ ہے۔ اگرچہ ہمارا شعور اس دنیا سے نظریں ملاتے ہوئے لرزتا ہے اور ہم نے اپنے لئے دن کی ایک روشن اور محفوظ دنیا بنالی ہے جس کے قوانین کو ہم سمجھ سکیں اور جو ہماری گرفت میں آسکے۔ پھر بھی انسان ان گنت زمانوں سے اس پر یقین رکھتا رہا ہے اور دیو مالا کی داستانوں میں، دیو اور پری اور سحر و ساحری کے قصوں میں، بعض مذاہب کے مقدس علائم میں اور نسل انسانی کے توہمات میں اس کی جھلکیاں دیکھتا رہا ہے۔ آج بھی ہمارے خوابوں میں، علامات جنوں میں، اور کبھی تصوف اور آرٹ میں یہ اجتماعی لاشعور اپنے اظہار کی راہیں ڈھونڈتا ہے۔ یونگ آرٹ کی دو قسمیں قرار دیتا ہے۔ نفسیاتی، جسکا ہمارے ذاتی تجربات سے تعلق ہو اور تخیلی جو اجتماعی لاشعور سے رشتہ رکھتا ہو۔ تخیلی آرٹ اجتماعی لاشعور کی گہرائیوں سے اٹھتا ہے اس لئے اجنبی، سرد، بھیانک اور کھردرا ہوتا ہے اور نیشے کے الفاظ میں «اقدار اور جمالیاتی ہئیت کے انسانی (شعوری) معیاروں کی دھجیاں اڑا دیتا ہے»۔ وہ قدیم تجربات جو اس آرٹ میں ظاہر ہونا چاہتے ہیں اس پردہ کو چاک چاک کر دیتے ہیں جس پر مضبوط دنیا کی تصویر ہم نے کھینچ رکھی ہے اور ایک ایسی دنیا کی اتہاہ گہرائیوں کی جھلک ہمیں دکھاتے ہیں جس کی ابھی تشکیل نہیں ہوئی ہے۔ گوٹے کا «فاؤسٹ» دانتے کی «طریقہ خداوندی» رائڈر ہیگرڈ کا ناول «شی» یونگ کے نزدیک

اس اجتماعی لاشعور کی تصویروں کو مقید اور متشکل کرنے کی کوششیں ہیں۔ لیکن اسے کوشش کہنا شاید زیادہ صحیح نہ ہو اس لئے کہ اس قسم کے آرٹ کی تخلیق شعوری کوشش کا نتیجہ نہیں ہوتی۔ اجتماعی لاشعور خود اظہار کے لئے بے چین ہوتا ہے۔ یہ اظہار یا آرٹ شعوری تجربات کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ شعور کے ارتقا میں معاون ہوتا ہے اور اس کو نئے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ بقول یونگ »گوٹے نے «فاؤسٹ» کو تخلیق نہیں کیا ہے بلکہ «فاؤسٹ» نے گوٹے کو تخلیق کیا ہے»۔

یہ آرٹ ایک اصلاحی پہلو بھی رکھتا ہے۔ یونگ کے نزدیک ہر زمانہ ایک مخصوص تعصب، ایک خاص یک طرفہ رجحان اور ادھرے پن کا شکار ہوتا ہے۔ تخیلی یا بالفاظ دیگر تخلیقی آرٹ اس کمی کی تلافی کرتا ہے۔ وہ اجتماعی لاشعور کے ان رجحانات کو اظہار کی راہ دکھاتا ہے جن کے لئے ہر شخص اپنے سینے میں ایک مبہم سی خلش اور بے چینی محسوس کرتا تھا مگر ان کو اپنی گرفت میں نہ لاسکتا تھا۔ لیکن کبھی کبھی یہ سروش غلط آہنگ بھی ہو سکتا ہے اور اجتماعی لاشعور کی تخریبی قوتوں کو بروئے کار لا کر زمانے کے درد کا علاج بننے کے بجائے اس کو پیام ہلاکت بھی دے سکتا ہے۔

اس طرح ایک فرد کی شعوری نشوونما ہمیشہ محدود اور یک طرفہ ہوتی ہے۔ کچھ رجحانات کو اس کی شخصیت میں ابھرنے کا موقع ملتا ہے اور کچھ رجحانات اجتماعی لاشعور کی تاریکیوں میں محبوس رہتے ہیں۔ جب ان کی باہمی خلیج زیادہ وسیع ہوتی ہے اور لاشعوری رجحانات کو ابھرنے کا کوئی موقع نہیں ملتا تو وہ علامات جنون میں یا خوابوں کے نقوش میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ تخلیقی آرٹ اس خلیج کو کم کرتا ہے اور شعور اور لاشعور میں ایک رابطہ بنکر شخصیت میں زیادہ وسعت اور ہم آہنگی پیدا کرتا ہے اور اس طرح ذہنی صحت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اجتماعی لاشعور کے اظہار کے لئے آرٹ کو اکثر انسانی توہمات اور دیومالا کے تصورات وغیرہ کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ تصویریں اجتماعی لاشعور میں بجنسہ موجود تھیں اور شاعر یا ادیب نے انکو آثار قدیمہ کی دریافت کی طرح لاشعور کی گہرائیوں سے کھود کر نکال لیا۔ یونگ کے نزدیک تخلیقی آرٹ کی مثال ایسی ہے جیسے آندھی کا ایک بگولا جو اپنے بے تاب رقص میں خس و خاشاک اور گرد و غبار کو اپنے ساتھ لگا کر متشکل ہو گیا ہے۔

اردو ادب اور شاعری کے ذہن کی نشو و نما چونکہ اسلامی روایات کے ماحول میں ہوئی ہے جو قدیم توہمات اور دیومالا کی ہمت افزائی نہیں کرتا اس لئے اس کی فضا اجتماعی لاشعور کے اظہار کے لئے زیادہ موافق نہیں رہی۔ پھر بھی یونگ کا نقطہ نظر رکھنے والا «طلسم ہوشربا»، «بوستان خیال» اور صوفیانہ شاعری کے دفتر میں بہت کچھ اپنے مطلب کا مواد پالے گا۔ مثلاً

محرم نہیں ہے تو ہی نواہے راز کا یان ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا (غالب)
لایا ہے مرا شوق مجھے پردہ سے باہر میں ورنہ وہی خلوتی راز نہاں ہوں (میر)

وقت کے ہاتھوں پہ روشن تہیں ابد کی مشعلیں

ایسی اک منزل میں تھی عمر رواں کل رات کو

میں بھی لافانی ہوں مثل وجہ رب ذوالجلال

دل کو رہ رہ کر یہ ہوتا تھا گمان کل رات کو (جوش)

یونگ ان اشعار کو لاشعور کا براہ راست ترجمان قرار دیگا۔ خصوصاً آخری دو شعروں میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر اس اجتماعی لاشعور کی گہرائیوں میں ڈوب کر بول رہا ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں «آذر» کی نظم «مہمان عزیز» کے کچھ اشعار پیش کر دئے جائیں جس میں شاعر نے اجتماعی لاشعور کی شعوری طور پر ترجمانی کی ہے۔

آپ کی نظروں سے گذرا ہے جو کچھ اس کے سوا

میرے «غمخانے» کے ہیں دوچار گوشے اور بھی

جن تک انساں کی نگاہوں کی رسائی ہی نہیں

جارہے ہیں کتے زینے پیچ و خم کھانے ہوئے

ایک نامعلوم سی پیہم بلندی کی طرف

جن کی حدِ آخری نظروں سے یوں مستور ہے

جیسے فطرت کے نہاں خانوں میں اسرار قدیم

وہ بلندی جس کی منزل تک نظر کا ذکر کیا

جا نہیں سکتی تخیل کی بھی پرواز بلند

کتے پر اسرار، انجانے، اندھیرے راستے

ہیں رواں تاریک ماضی کے نہاں خانوں کی سمت

وہ نہاں خانے کہ جن پر ظلمتیں ہیں حکمراں
 سرد و جامد، مرگ در آغوش، سنگین ظلمتیں
 ظلمتیں جن میں شبستان ابد کا عکس ہے
 تیرگی کے ان حجابوں کے پرے کس کو خبر
 ہوں گے پنہاں کتنے ہیبت زان جنوں انگیز راز
 اور کیا پیش نظر ہوگا حجاب اٹھنے کے بعد
 شاید اس ظلمت کے سینے میں ہوں محفوظ آج بھی
 ان گنت صدیوں کے گذرے قافلوں کے نقش پا
 آج تک جو مرتسم ہیں رہگذار وقت پر
 کیا خبر اس تیرگی میں آج بھی مستور ہوں
 وہ بھیانک خوف اور اوہام کی پرچھائیاں
 وحشتوں اور حیرتوں کی گود کی پالی ہوئی
 جن میں ہے نوع بشر کے اولیں خوابوں کا عکس !
 ان کے سنائوں میں اب بھی گونج اٹھیں شاید کبھی
 دور افتادہ زمانوں کی صداہائے مہیب
 نسل انسان اپنے بچپن میں تھی جن سے آشنا !
 بارہا ڈھونڈا ہے میں نے ان کے رازوں کا سراغ
 لیکن ان پردوں سے ٹکرا کر پلٹ آئی نظر
 اور اس کی سعی لاحاصل پر اکثر آج بھی
 تیرگی ہنستی ہوئی محسوس ہوتی ہے مجھے
 میں تو اس دن کے تصور ہی سے لرزاں ہوں کہ جب
 کوئی مافوق البشر طاقت الٹ دے گی انہیں
 اور یہ پر اسرار ہیبت آفریں تاریکیاں
 اپنی عریانی سے خیرہ کر کے نظروں کو مری
 سلب کر لیں گی مری آنکھوں سے ساری روشنی

اس بحث سے ہمارا مطلب یہ نہیں کہ یونگ کے نظریہ کو بے کم و کاست
 ہر ادبی مطالعہ میں رہنما بنایا جائے۔ البتہ بعض ادبی تخلیقات کی تشریح میں اس سے

مدد ضرور ملتی ہے۔ کم از کم غور و فکر کی ایک نئی راہ سامنے آتی ہے۔ ذہنی صحت کے لئے ادب کی افادیت کے سلسلے میں ارسطو کا ٹریجڈی کے متعلق نظریہ بھی قابل ذکر ہے۔ ٹریجڈی ہمیں کیوں اچھی معلوم ہوتی ہے اور ادبی اعتبار سے کامیڈی پر کیوں فضیلت رکھتی ہے، اس کا جواب ارسطو یہ دیتا ہے کہ ٹریجڈی ہمارے گہٹے ہوئے جذبات کو نکاس کا موقع دیکر ہماری روح کے تزکیہ کا باعث ہوتی ہے۔ جدید نفسیات بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتی ہے کہ ادب کے ذریعے سے جذباتی نکاس ایک اہم نفسیاتی علاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ارسطو کے نظریے کو ذرا وسعت دیکر آرٹ کے لطف یا تحسین ادب کی یوں تشریح کی جاسکتی ہے کہ جب ہم کسی آرٹ یا ادب سے محظوظ ہوتے ہیں تو ہمارے اور شاعر یا ادیب کے درمیان ہم آہنگی کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔ بقول میٹوئن ہماری روح میں ایک شعریت بیدار ہوتی ہے جو شاعر کی روح کے ساتھ ایک ہمدردانہ رابطہ قائم کرنے کی ہمیں صلاحیت بخشتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہمارے لاشعور کے تار اس طرح مرتعش ہوتے ہیں جس طرح شاعر کے اندر ہوتے تھے۔ اس طرح وہ علامات اور تصویریں جو شاعر کے لاشعور سے اٹھی تھیں ہمارے لئے بھی معنی خیز اور اہم بن جاتی ہیں۔ ضروری نہیں کہ یہ عمل شعوری طور پر پیش آئے۔ شاعر اور قارئین دونوں لاشعور کی کرشمہ زانیوں سے بے خبر ہوتے ہوئے اس گرفت میں محصور ہوسکتے ہیں۔ اس طرح شاعری یا ادبی تخلیق قارئین کو بھی اپنے لاشعور سے باخبر ہونے کا امکان اور ان کے گہٹے ہوئے جذبات کو نکاس کا موقع فراہم کرتی ہے۔

بعض ماہرین نفسیات نے انسانی شخصیت کو ناپنے کے لئے بعض مقررہ پیمانے یا سانچے پیش کئے ہیں۔ اس سلسلے میں سی۔ جی۔ یونگ کی درون بینی اور پرونینی میں شخصیت کی تقسیم خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ سادہ اور عام فہم زبان میں ان کو خیالی اور عملی اقسام سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس تقسیم کا یہ مطلب نہیں کہ ہر شخص ان پیمانوں میں سے ایک پر ضرور پورا اترے گا۔ بلکہ یہ دو واضح رجحانات ہیں جو ایک شخصیت میں بھی ایک وقت موجود ہوسکتے ہیں۔ لیکن عموماً اگر ایک رجحان زیادہ نمایاں ہوگا تو دوسرا نسبتاً کم نمایاں ہوگا۔

اب اس نقطہ نظر سے ادب کا مطالعہ کرنا کہ اس میں ادیب کی شخصیت کس رنگ سے جھلک رہی ہے، نفسیات کے لئے اہم اور دلچسپ ہوگا۔ اگر ادب میں

داخلیت نمایاں ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ادیب اپنی ذات میں الجھا ہوا ہے ، جذباتی طوفانوں سے دو چار اور غالباً اندرونی کشاکشوں کا شکار ہے ۔ اگر ادب میں خارجی رنگ تیز ہے تو وہ اس بات کا اظہار ہے کہ ادیب اپنی کشاکش پر فتحیاب ہو رہا ہے ۔ اس کی نظر انفرادیت کی قید سے آزاد ہو کر سوسائٹی اور کائنات کا جائزہ لینے لگی ہے اور اس اجتماعیت اور آفاقیت میں اس نے اپنی اندرونی کشاکش سے نجات ڈھونڈ لی ہے اور اپنے جذبات کا ارتقاع حاصل کر لیا ہے ۔

بعض اوقات ایک ہی ادیب کی تصانیف کے مختلف دوروں میں داخلی اور خارجی رنگ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں ۔ یہ تبدیلیاں نفسیاتی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہیں اس لئے کہ ان سے ادیب کی اندرونی نشوونما اور ارتقا کا اندازہ ہوتا ہے ۔

گذشتہ بحث میں ادب اور نفسیات کے تعلق پر ہم نے زیادہ تر تحلیل نفسی کے مفروضات کی روشنی میں نظر ڈالی ہے ۔ تحلیل نفسی کے تمام اصول اور دعاوی سے ہمیں اتفاق نہیں البتہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ دبستان نفسیات ، ادب کو سمجھنے کے لئے ایک اہم نقطہ نظر پیش کرتا ہے ۔ اور اگر « خدماصفا و دع ماکدر » کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ایک محدود شکل میں ہم اس نقطہ نظر سے مدد لیں تو یہ ادب اور ادیب کی شخصیت کے متعلق بہت سے اہم حقائق تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے ۔ لیکن نفسیات تمام تر تحلیل نفسی ہی کا نام نہیں ۔ ادب کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی تشریح اور توضیح میں عام نفسیاتی اصول اور معلومات سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے ۔ مثلاً یہ سوال کہ شعر و ادب کا حسن کیا ہے ؟ اس حسن کا ماخذ کیا ہے ؟ اس کے لئے ہیئت اور مواد کی کیا اہمیت ہے ؟ ہیئت پر حسن شعر کا زیادہ انحصار ہے یا دونوں کے ہم آہنگ امتزاج پر ؟ یا یہ سوال کہ وزن کی شاعری میں کیا اہمیت ہے ؟ موزوں کلام طبیعت پر کیوں زیادہ اثر کرتا ہے ؟ مختلف اوزان اور بحور کا مختلف جذبات اور ان کے اظہار سے کیا تعلق ہے ؟ ان سوالوں کو حل کرنے کے لئے ہمیں نفسیات کا سہارا لینا پڑیگا ۔ مثال کے طور پر اگر ہم بعض شعراء کے کلام پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ انہوں نے ہیئت اور وزن کا بے مقصد انتخاب نہیں کیا ہے ۔ اگر شاہنامہ ، مثنوی رومی کی بحر میں ہوتا اور مثنوی رومی ، شاہنامہ کی بحر میں ، تو دونوں کی تاثیر اور اپیل آدھی رہ جاتی ۔ اس

طرح انیس کے مرثیوں کی بحریں خاص طور سے غم و تاسف اور سوز کے لہجے کے لئے موزوں معلوم ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ کوئی اعتراض کرے کہ ان بحروں نے موضوع کی مدد نہیں کی ہے یا کہ موضوع نے ان بحروں کو ایک خاص تاثیر بخشی ہے جو اب ان سے الگ نہیں کی جاسکتی۔ اس شبہ کا ازالہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم کسی ماہر فن غزل گو کے کلام پر نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ اس کے بدلتے ہوئے جذبات اور مزاجی کیفیات کے ساتھ کس طرح غزلوں کی بحریں بدل جاتی ہیں۔ مثلاً غالب کے ان دوشعروں پر نظر ڈالتے جو ان کی دو مختلف غزلوں سے لئے گئے ہیں :

کوئی امید بر نہیں آتی کوئی صورت نظر نہیں آتی

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں
پہلے شعر میں ایک یاس آمیز کیفیت کا اظہار کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر ہر طرف سے مایوس ہو کر بیٹھا ہے۔ اس کی قوت فکر و عمل مضحمل ہو چکی ہے۔ مختصر سے الفاظ میں اپنی کیفیت کا اظہار کرتا ہے جیسے کوئی ٹھنٹی سانس بھر کر خاموش ہو جائے۔ دوسرے شعر میں بھی غم اور مایوسی کی ایک کیفیت ہے لیکن شاعر جذبے پر فکری انداز میں نظر ڈالتے ہوئے خود کلامی میں مصروف ہے۔ وہ حقائق کو بجنسہ قبول کرنے کے لئے تیار نہیں بلکہ ان کو اپنے استفسار کا ہدف بناتا ہے۔ بات پھیل کر استدلالی رنگ میں بیان ہو رہی ہے اس لئے طویل بحر کا انتخاب کیا جاتا ہے۔

عہد جدید کے شاعروں میں سے اقبال کے یہاں بحور و اوزان کے انتخاب میں بڑا سلیقہ نظر آتا ہے۔ ساقی نامہ کی بحر کو دیکھیے :

دمادم رواں ہیں یم زندگی ہر ایک شے سے پیدارم زندگی

وہ جوئے کہستان اچکتی ہوئی اٹکتی سرکتی لچکتی ہوئی

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بحر کی روانی زندگی کی تیز رفتاری اور شاعر کے ذہن کی سرعت سے بدلتی ہوئی تصویروں کے ساتھ پورے طور سے ہم آہنگ ہے۔ اب ذرا مسجد قرطبہ کی بحر پر غور کیجیے :

عشق کی تقویم میں عصر روان کے سوا اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

اس بحر کے لطیف ترنم میں جذبات کے ٹھہراؤ کے ساتھ ایک ہلکی روانی کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظم کو پڑھتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم وقت کے تیزرو دھارے سے بلند ہو کر ابدیت کی لہروں پر آہستہ آہستہ بہے جا رہے ہیں۔

اعلیٰ فن کی تخلیق اور شعری حسن کے لئے مناسب بحروں کے انتخاب ہی کی اہمیت نہیں ہے بلکہ زبان کی موزونیت، الفاظ کے تناسب اور ان کے صوتی اثرات کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ ان چند مثالوں سے میرے اس دعوے کی تائید ہو گی۔

پامے زمین سے دوش فلک تک نشہ ہی نشہ، مستی ہی مستی
بس بس ساقی اور نہ دینا لگ گئے، لگ گئے ہوش ٹھکانے
(احسان دانش)

ہر چند بگولا مضطر ہے، اک جوش تو اس کے اندر ہے
اک رقص تو ہے، اک وجد تو ہے، بے چین سہی، بے تاب سہی
(اکبر الہ آبادی)

حال بد گفتی نہیں ہے مرا تم نے پوچھا تو مہربانی کی (میر)
سوز مری لے میں ہے، سوز میری نے میں ہے
نغمۂ اللہ ہو میری رگ و پے میں ہے
(اقبال)

اے محتسب نہ پھینک، مرے محتسب نہ پھینک
ظالم شراب ہے، ارے ظالم شراب ہے
(جگر مراد آبادی)

نہ دے شراب دمبلم، کلائی موڑ موڑ کے
بھلا ہو تیرا ساقیا، پلادے خم نچوڑ کے
(شاد عظیم آبادی)

وہ تری گلی کی قیامتیں کہ ہزار مردے نکل پڑیں
یہ میری جبین نیاز تھی کہ جہاں دھری تھی دھری رہی
(بے نظیر شاہ)

کم تھا نہ ہمہمہ اسد کردگار سے نکلا ڈکار تا ہوا ضیغم کچھار سے
(انیس)

متذکرۃ بالا اشعار میں سے ہر شعر ایک مختلف کیفیت کا حامل ہے اور اس کے اعتبار سے زبان میں کہیں نرمی، کہیں تیزی، کہیں جوش، کہیں ٹھہراؤ، کہیں ثقالت، کہیں ہلکا پن پایا جاتا ہے۔

ایک اہم سوال مطالعہ ادب کے سلسلے میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ مختلف اصناف ادب و شعر کی مختلف تکنیک کی نفسیاتی بنیاد اور توجیہ کیا ہے؟ ناول، ڈرامے، مثنوی، غزل، قصیدے وغیرہ میں کون سے عناصر مشترک ہیں اور کون سے مختلف۔ ناول کا آرٹ ڈرامے کے آرٹ سے، نظم کا حسن غزل کے حسن سے کہاں تک مماثل ہے اور کہاں تک مختلف؟ جو تکنیک ناول کو ایک اچھا ناول بناتی ہے وہ ڈرامے میں برتی جائے تو کیا اثر ہوگا؟ قصیدہ اگر غزل کے ڈھنگ پر لکھا جائے تو کہاں تک کامیاب رہیگا؟ یہ سوال فرضی یا غیر ضروری نہیں بلکہ تنقید کے لئے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ تقلیدی طور پر ہم نے مختلف اصناف ادب کے لئے مختلف تکنیک کو قبول کر لیا ہے۔ مثلاً قصیدہ کے لئے ایک نہایت ہی تصنع آمیز معیار تسلیم کر لیا گیا ہے جس کی رو سے بڑے سے بڑے مبالغے، خوشامد اور خودداری کے خون کو قصیدے کی جان سمجھ لیا گیا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس قسم کے فرسودہ معیاروں کا محاسبہ کیا جائے اور ادبی حسن اور آرٹ کے تجزیے کے بعد مختلف اصناف سخن و ادب کے حدود اور تکنیک کو از سر نو قائم کیا جائے۔

اسی طرح ادب میں فکری عنصر کی موجودگی کا سوال ہے۔ کیا ایک اعلیٰ ادب محض جذبے کے سہارے تخلیق پاسکتا ہے یا اس میں فکری عنصر کا امتزاج بھی ضروری ہے اور اگر ضروری ہے تو کس حد تک۔ ان سوالوں کو حل کرنے کے لئے بھی ادبی حسن اور تاثیر ادب کا تجزیہ نفسیات کی روشنی میں کرنا پڑیگا اور تخلیق جمال اور حظ جمال کے سوتوں کو انسانی فطرت میں تلاش کرنا ہوگا۔ اس وقت ہم یہ فیصلہ کر سکیں گے کہ ادب کیوں بھلا اور حسین معلوم ہوتا ہے۔ کوئی ادب اچھا اور عظیم ادب کیوں اور کس لئے قرار پاتا ہے۔ اس کے جانچنے کا ہمارے پاس کیا معیار ہے۔ ان سوالوں کے جواب پر ادب برائے ادب، ترقی پسند ادب، اور تعمیر ادب کے نظریوں کی باہمی اختلاف آرائیوں کے حل کا انحصار ہوگا۔ اس کی روشنی میں ادب میں نظرئے کی جگہ متعین ہوسکے گی اور پروپیگنڈے والے ادب کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ہوسکیگا۔ بالفاظ دیگر نفسیاتی معلومات اور تجزیہ ہمارے تنقیدی معیاروں کو متاثر کریگا اور ہمارے تنقیدی مسلک پر اثر انداز ہوگا۔

تنقید ادب میں نفسیاتی اصول برتنے کی ایک شکل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کسی ادیب کے بیان یا اس کے پیش کردہ کردار کو اس نظر سے جانچا جائے کہ

اس میں کہاں تک فطرت انسانی کا لحاظ رکھا گیا ہے - یہ طریقہ کار کافی معروف ہے - شبلی نے « موازنہ انیس و دیر » میں ، حالی نے مثنوی « سحرالبیان » اور مثنوی « گلزارنسیم » کے تقابل میں اور دوسرے ناقدین نے مناسب موقعوں پر اس کو برتا اور اپنایا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی یہاں ضرورت نہیں معلوم ہوتی -

اس طرح ایک نفسیاتی نقطہ نظر یہ ہے کہ ادب کو اپنے ماحول اور اپنے زمانے کی روایات ، رجحانات ، کلچر اور سوشل اداروں کے آئینہ کی حیثیت سے دیکھا اور پرکھا جائے - یہ مطالعہ سماجی نفسیات اور عمرانیات کے نقطہ نظر سے تو افادیت رکھتا ہی ہے لیکن ادب کی علامتوں اور ذہنی تصویروں کے سمجھنے اور اس کے حرکات کو جاننے کے لئے بھی بڑی حد تک اہم اور ناگزیر ہے مثلاً میر کے اس شعر کو لیجئے -

قتل کئے پر غصہ کیا ہے لاش مری اٹھ جائے دو

جان سے ہم تو جاتے ہیں تم بھی بیٹھو جائے دو

اگر اس شعر کو اس کے ماحول سے الگ کر کے محبوب کے روائتی ظلم اور عاشق کی آزار پرستی کے اظہار کی حیثیت سے دیکھا جائے تو خلاف فطرت مبالغہ اور تصنع سے لبریز نظر آئیگا - لیکن اگر یہ ذہن میں رکھیں کہ میر کا عہد کیسی بدامنی اور طوائف الملوکی کا عہد تھا جس میں فتنے ، ہنگامے ، سازشیں اور قتل کوئی اچنبھے کی چیز نہ تھے تو ہمیں یہ باور کرنے میں دقت نہ ہوگی کہ یہ صورت حال واقعی میر کے مشاہدے میں آئی ہوگی اور میر نے اس خارجی واقعے کو اپنے تاثرات کے رنگ میں ڈھال کر اپنی لاشعوری کیفیات کی ایک علامت کے طور پر استعمال کیا ہوگا -

ان تفصیلات اور تشریحات سے ادب کے نفسیاتی مطالعے کی اہمیت واضح ہوگئی ہوگی - لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نفسیاتی مطالعہ تنقید کی جگہ نہیں لے سکتا ، تنقید کا مقصود قدر و قیمت کا تعین ہے اور نفسیات کا کام فرد اور اس کی اندرونی کیفیات اور تخلیق ادب سے متعلق حقائق سے بحث کرنا - تنقید ادب کو پرکھنے کا نام ہے اور نفسیات ادب کو سمجھنے کی کوشش کا - چونکہ کسی چیز کو سمجھنے بغیر اس کی پرکھ نہیں ممکن نہیں اس لئے نفسیات تنقید میں معاون تو ہوگی ، اس کے لئے راہ بھی ہموار کرے گی ، مگر خود تنقید کا کام اپنے ذمے نہ لے گی - نفسیات یہ نہ بتائے گی کہ کون سا ادب اچھا ہے اور کون سا برا - یہ تنقید والوں کا کام ہے - لیکن ادب

کے کچھ مسلمہ شاہکاروں کا تجزیہ کر کے نفسیات ان کے مشترک عناصر کا سراغ لگائے گی اور ان خصوصیات کو معلوم کرے گی جن کی بنا پر کوئی ادبی شاہکار ہمیں متاثر کرتا ہے۔ اس طرح تنقید کے وجدانی فیصلوں کو نفسیات، معروضی رنگ اور حقائق کی بنیاد دے گی۔ بعض اوقات نفسیاتی تجزیہ ہمیں اپنے تنقیدی فیصلوں میں ترمیم پر بھی مجبور کریگا۔ ایک ادبی تصنیف جس کو ہم معمولی درجہ دے رہے ہیں اس کی رمزیت، اس کے ابہام اور اس کی علامتوں کو سمجھنے کے بعد ممکن ہے ہم اسے اول درجہ کا مستحق قرار دیں؛ ہو سکتا ہے کہ بعض ادبی نقائص کا نفسیاتی جواز بھی نکل آئے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کبھی کبھی محض بے ربطی، الجھاؤ اور مہمل پن کو چھپانے کے لئے بھی علامتی انداز بیان یا ابہام کی آڑ لی جاسکتی ہے۔ علامات کی من مانی توجیہ مہمل سے مہمل اشعار کا نفسیاتی جواز پیش کر سکتی ہے بالکل اس طرح جیسے فرائڈ تضاد سے لبریز دوراز کار خوابوں کو اپنے پہلودار نظریوں کی مدد سے کوئی نہ کوئی تعبیر دیدیتا ہے۔ بہر حال اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ نفسیاتی تجزیہ معقولیت کی حد سے متجاوز نہ ہونے پائے اور حقائق کا دامن اس کے ہاتھ سے نہ چھوڑے۔

محمود شاہ تغلق کے ایک فرمان کی بابت آزاد بلگرامی کی شہادت

از

ڈاکٹر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قدیم فرامین و دستاویزات وغیرہ کے بارے میں ہماری معلومات بہت محدود ہیں۔ ویسے قلمی کتابیں کافی پرانے زمانے کی دستیاب ہو چکی ہیں مگر قدیم عہد کے فرمان بہت کم مل سکے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرکاری کاغذات کے محفوظ اور عام کرنے کی طرف ہمارے بزرگوں کی توجہ کم ہوئی۔ خیال ہوتا ہے کہ بعض خانگی امور اور سرکاری مصالح ان کاغذات کے منظر عام پر لانے میں مانع رہے ہوں گے۔ بہر حال ان امور کے نتیجے میں دنیا کے کتب خانوں اور عجائب خانوں میں قدیم فرامین، سجلات، قبائلہ جات اور دوسرے سرکاری کاغذات کی تعداد بہت کم ملتی ہے۔

□ □ □ □

ہندوستان میں قصبہ بلگرام نہایت قدیمی قصبہ ہے جس کا سراغ اسلامی عہد سے پہلے ملتا ہے۔ اسلامی دور کی علمی اور تہذیبی ترقی میں اس قصبے کا اہم حصہ رہا ہے۔ یہاں کے بعض گھرانوں میں قدیم زمانے کے سرکاری کاغذات اب تک محفوظ ہیں۔ اور اگر مولف «شرائف عثمانی»^۱ اور دوسری اور شہادتوں پر اعتماد

(۱) مولف غلام حسن صدیقی فرسوری بلگرامی نو ۱۱۵۹ ہجری میں آزاد بلگرامی کی کتاب «مائراکرام» کو جواب میں یہ کتاب لکھی تھی، اگرچہ «مائراکرام» کو خانم کی تاریخ ۱۱۶۶ ہجری مگر اس کا مسودہ ۱۱۵۰ ہجری میں تیار ہو چکا تھا اور مولف کو حج پر جانے کی وجہ سے نظر ثانی نہ ہوسکی بعد حج دکن میں نظر ثانی ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۱۶۶ ہجری سے قبل ہی کوئی نسخہ دکن سے بلگرام آگیا جس کی جواب میں فرسوری نو «شرائف عثمانی» لکھی۔ یہ اہم کتاب اب تک قلمی شکل میں ہے۔

کیا جائے تو ۴۲۱ ہجری (عہد محمود غزنوی) کے دو فرمان بارہویں صدی ہجری کے بہت بعد تک بلگرام میں موجود تھے اور گمان یہ ہے کہ اب بھی موجود ہوں گے۔ یہ فرمان بخط کوفی یا شبیہ بکوفی تھے، جو «شرائف عثمانی» میں نقل کر دئے گئے ہیں۔ اسی کتاب میں ایک اور فرمان کا ذکر ہے جو ۴۰۹ ہجری کے کچھ ہی بعد لکھا گیا تھا۔ ان کاغذات کے علاوہ جو نہ صرف تاریخی اعتبار سے نہایت درجہ اہم ہیں، بلکہ فارسی خط کے قدیم ترین نمونے کی بنا پر خط کی تاریخ کے متعین کرنے میں مفید ہوسکتے ہیں، بعض اہم کاغذات بلگرام میں عرصے تک موجود تھے۔ ان میں دو سجل مرقومہ ۴۳۸ ہجری و ۵۹۰ ہجری جو جناب شریف الحسن صاحب بلگرامی (ایڈیٹر مسلم یونیورسٹی گزٹ) کے پاس منجملہ اور نہایت قیمتی کاغذات کے محفوظ ہیں، خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان کے متعلق آئندہ کسی صحبت میں گفتگو کی جائے گی۔

حال ہی میں راقم کے مطالعے میں امین احمد رازی کی مشہور کتاب «تذکرہ ہفت اقلیم» (تالیف ۱۰۰۴ھ) کا وہ قلمی نسخہ رہا جو مسلم یونیورسٹی لائبریری کی مالک ہے۔ یہ نسخہ بعض لحاظ سے بہت اہم ہے :

(۱) اس کا تعلق بلگرام کے مردم خیز قصبے سے رہا ہے۔

(۲) یہ نسخہ نوازش علی بن عظمت اللہ بن لدھا شاہ کی خواہش پر مختلف کتابوں کی کوشش سے مکمل ہوا، ۱۱۴۶ ہجری میں اس کی کتابت شروع ہوئی اور ۱۱۵۰ ہجری سے پہلے تیار ہو گیا۔ خود نوازش علی کے ہاتھ کا ترقیمہ یہ ہے :

«الحمد لله و العنة که این کتاب مسمی «ہفت اقلیم» از فضل رب الارباب

مطابق خواہش فقیر حقیر نوازش علی [بن] عظمت اللہ بن لدھا شاہ قدس سرہ بخط

مختلف بسرحد انجام رسید۔ اجزای اول قریب شانزدہ جز از خط

شیخ عباد اللہ ملا و باقی قریب چہل و پنج جز از خط صاحبی مشفق

میر سید احمد عبد اللہ و جاوبجا صفحہ ورقی از خط دیگران الخ»

(۳) میر نوازش علی بلگرام کے سادات واسطی سے تعلق رکھتے تھے۔

۱۱۲۴ ہجری میں پیدا ہوئے۔ ۱۱۶۷ ہجری میں وفات پائی، بڑے ذی علم بزرگ تھے،

(۱) فارسی خط کی قدیم ترین دستیاب کتاب «کتاب لایبہ» جس کا ایک نسخہ ۴۴۷ ہجری کا بانا میں

موجود ہے۔ دوسری کتاب «شرح تعرف» جس کا ایک نسخہ ۴۷۳ ہجری کا پشاور میں ہے۔

علمی فضیلت کے ساتھ شاعری میں بھی دستگاہ بہم پہنچائی تھی، «فقیر» تخلص کرتے تھے۔ آزاد بلگرامی نے «ماثر الکرام» کی دونوں جلدوں میں میر مذکور کا حال لکھا ہے۔ (۴) میر عظمت اللہ بڑے پائے کے صوفی اور شاعر تھے، «بیخبر» تخلص کرتے تھے، آزاد بلگرامی کے عزیز قریب اور دوست تھے، دونوں نے بلگرام سے دہلی کا سفر ساتھ ساتھ کیا تھا۔ ان کی تصانیف میں ایک تذکرہ «سفینۃ بیخبر» ہے۔ ۲۴ ذی قعدہ ۱۱۴۲ ہجری کو دہلی میں وفات پائی اور سلطان المشائخ کے مزار کے جوار میں مدفون ہوئے۔ ان کا کلام مدون ہو چکا تھا، کل اشعار کی تعداد تقریباً ۷ ہزار بیت تھی، «ماثر الکرام» کے دونوں حصوں میں میر عظمت اللہ کا تذکرہ شامل ہے۔

(۵) شاہ لدھا کا نام میر لطف اللہ بلگرامی تھا، یہ اپنے دور کے بڑے باکمال عارف تھے، آزاد بلگرامی نے ۱۱۳۷ ہجری میں انہیں کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور «انیس المحققین» میں دراصل انہیں کی سیرت کا خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ «ماثر الکرام» کی جلد اول میں شاہ صاحب کے حالات مندرج ہیں۔ ۱۴ جمادی الاول ۱۱۴۳ ہجری میں فوت ہوئے۔

(۶) حصہ دوم کے کاتب میر سید احمد عبداللہ غالباً سید احمد بلگرامی بن سید عبداللہ، سید غلام مصطفیٰ کے بھائی اور شاہ لدھا کے بھتیجے تھے، اس طرح میر نواز علی مالک نسخہ «ہفت اقلیم» کے، رشتے کے چچا ہوتے تھے، احمد شاہ ابدالی کے ہاتھوں ۱۱۶۱ ہجری میں سہرند میں شہید ہوئے، شاعر تھے اور «احمدی» تخلص کرتے ان کے حالات «ماثر الکرام» جلد دوم میں مندرج ہیں۔

□□□□

«ہفت اقلیم» کے اس نسخہ کے خاتمے پر بقدر ۶ سطروں کے ایک تحریر ہے جو اس وقت الگ سے دوسرے ورق پر پیوست ہے۔ اس صفحے کی تحریر حسب ذیل ہے:

فرمان محمد شاہ بن محمد شاہ بن فیروز شاہ کہ از روی فرامین سلاطین
ماضیہ بابت عشر پر گنہ بلگرام بسادات عظام تحریر السابع والعشرین من
ربیع الآخر سنہ خمس وثمان مائتہ۔ و طغرای آن این عبارت است۔
«الوائق بتائید الرحمن ابوالمحامد محمود شاہ بن محمد شاہ بن فیروز شاہ
السلطان»

[illegible]

بتاریخ دوازدہم جمادی الآخر روز یکشنبہ خمین و مائتہ والف ، بندہ سید غلام علی و سید محمد یوسف بچشم خود مشاہدہ کردہ سنہ و تاریخ تحریر فرمان و عبارت طغرا درینجا ثبت نمودم « اللہم صل علی محمد وآلہ » اس تحریر کے سلسلے میں چند قابل توجہ باتیں حسب ذیل ہیں :

(۱) یہ تحریر علامہ آزاد بلگرامی (۱۱۱۶ - ۱۲۰۰ھ) کے ہاتھ کی ہے ۔ اگرچہ اس میں صرف ان کا نام سید غلام علی درج ہے مگر اس سے سوائے آزاد کے کوئی دوسرا شخص مراد نہیں ۔ اس قیاس کے قراین حسب ذیل ہیں ۔
(الف) یہ نسخہ آزاد کے ہم وطن اور معاصر میر نوازش علی نے تیار کرایا تھا ۔ مبر مذکور سے آزاد مرحوم کے دیرینہ خاندانی تعلقات تھے ۔

(ب) آزاد کی دوسری تحریر سے یہ تحریر بالکل مشابہ ہے ۔
(ج) آزاد نے « مائثر الکرام » میں اسی فرمان کا ذکر اس طرح کیا ہے :
و فرمان عشر از سلطان شمس الدین [التمش] حاصل کرد ، و از آن عہد تا زمان سلطان سکندر لودی محمول «دہیکی» در پرگنہ بلگرام معمول بود ۔ و از عہد بابر بادشاہ سررشتہ قدیم برہم خورد و فرمان محمودشاہ بن محمد شاہ بن سلطان فیروزشاہ فرمانروای دہلی بابت عشر بلگرام راقم الحروف بچشم خود مشاہدہ کرد ۔ این عبارت از آن فرمان است کہ چنانچہ در عہد سلاطین ماضیہ عشر عین غلہ دادہ اند ہم بر آن جملہ بدہند ، در آخر فرمان تاریخ تحریر چنین درج است :

فی السابع والعشرين من ربيع الآخر ۸۰۵ خمس و ثمان مائتہ ،

(۲) سید محمد یوسف جن کو آزاد نے بطور گواہ کے پیش کیا ہے وہ آزاد کے خالہ زاد بھائی اور ہم عمر تھے ۔ ۱۱۱۶ ہجری میں پیدا ہوئے ، ان کے والد سید محمد اشرف اور نانا میر عبدالجلیل بلگرامی تھے ، آزاد اور سید محمد یوسف نے درسی کتابیں میر طفیل محمد بلگرامی سے اور لغت و حدیث و سیر ، میر عبدالجلیل سے اور عروض ، میر سید محمد بلگرامی سے سیکھا ۔ پھر دونوں شاہ لدھا سے مرید ہوئے ۔ میر مذکور نے علم ریاضی میں بڑی دستگاہ بہم پہنچائی تھی اور مذہبیات سے بھی کافی دلچسپی تھی چنانچہ ۱۱۶۲ ہجری میں ایک کتاب «الضرع الثابت من الاصل الثابت» نام سے لکھی ۔ آزاد بلگرامی نے اسکی تاریخ کہی تھی ۔ میر کے حالات «مائثر الکرام» کی

دونوں جلدوں میں مندرج ہیں -

آزاد بلگرامی کا ایسے مخلص دوست کو اپنی تحریر میں بطور شاہد کے پیش کرنا بالکل فطری ہے -

(۲) آزاد بلگرامی کی یہ تحریر ۱۲ جمادی الآخر ۱۱۵۰ ہجری کی ہے ، اس تاریخ میں وہ بلگرام میں موجود تھے - خود ان کے اپنے قول کے مطابق وہ بروز دوشنبہ ۳ رجب ۱۱۵۰ ہجری کو بلگرام سے بغرض حج روانہ ہوئے ، گویا اس تحریر کے بیس روز بعد وہ بلگرام سے چلے گئے اور غالباً درمیان میں کبھی ایک بار آئے ہوں تو ہوں باقی عمر دکن ہی میں گذاردی اور وہیں کی زمین کے پیوند ہو گئے -

(۴) طغرا میں جو الفاظ ہیں وہ تقریباً وہی ہیں جو دکن کے بعض فرامین میں پائے جاتے ہیں - ڈاکٹر یوسف حسین خاں ، پرووائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ، فیروز شاہ بہمنی (۸۰۰-۸۲۵ھ) کا جو فرمان شائع کر رہے ہیں اس کے طغرا کے الفاظ یہ ہیں :

’الوائق بتائید الرحمان ... السلطان‘

(۵) اس فرمان اور »ماثرالکرام« کی مندرجہ بالا تحریر سے صاف ظاہر ہے کہ بلگرام میں دسواں حصہ لگان لینے کا رواج قدیم عہد سے تھا - بابر بادشاہ نے اس رواج کو ختم کیا -

(۶) تاریخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ محمود شاہ کا لقب ناصرالدین تھا - یہ بادشاہ تغلق خاندان سے تعلق رکھتا تھا ، ۷۹۶ ہجری میں تخت نشین اور ۸۱۴ ہجری میں فوت ہوا - اس کا نام اور لقب وہی تھا جو غلام خاندان کے خداترس بادشاہ ناصرالدین بن سلطان التمش کا تھا جس نے ۶۴۴ ہجری سے ۶۶۳ ہجری تک حکومت کی - مگر اس لقب کے برخلاف فرمان مذکور میں محمود تغلق کا نام ابوالمحمود سے شروع ہوتا ہے -

اگرچہ محمود شاہ نام کے کئی بادشاہ ہندوستان کے مختلف حصوں میں گذرے ہیں مگر زیر نظر فرمان میں سلطان محمود شاہ سے مراد تغلق خاندان کا بادشاہ ہے جو سلطان فیروز شاہ تغلق (متوفی ۷۹۹ھ) کا پوتا تھا - اس قیاس کی بنیاد ان امور پر ہے -

(۱) »ماثرالکرام« میں واضح طور پر اس کا نام اس طرح پر آیا ہے :

’محمود شاہ بن محمد شاہ بن سلطان فیروز فرمان روای دہلی‘

فرمان رواے دہلی سے واضح ہے کہ یہ تغلق خاندان کا بادشاہ تھا -

(۲) اس نام کا کوئی اور بادشاہ ۸۰۵ ہجری میں سریر آراء سلطنت نہ تھا -
 محمود شاہ بہمنی (۸۸۷-۹۲۷ھ)، محمود شاہ خلجی (۸۳۹-۸۷۳ھ)، محمود شاہ گجراتی
 (۸۶۷-۹۲۷ھ) بعد کے بادشاہ ہوئے ہیں -

(۳) کسی ہمنام بادشاہ کے باپ دادا کا یہ نام نہ تھا -

(۴) بادشاہ کا شمالی ہندوستان سے تعلق «ماثر الکرام» کے صریحی بیان کے
 علاوہ اس سے بھی ظاہر ہے کہ بلگرام کا تعلق سلطنت دہلی ہی سے ہو سکتا ہے
 دکن، مالوہ یا گجرات سے نہیں -

محمود شاہ تغلق کا دور بڑے انتشار و اختلال کا دور تھا، شروع کے دو تین
 سال اطمینان سے گزرے ہوں تو ہوں لیکن تیمور کے حملے سے اے کر اس کی وفات تک
 کی ۱۳، ۱۴ سال کی مدت نہایت غیر اطمینانی سے بسر ہوئی - تیمور کی واپسی کے بعد
 سلطنت کے سارے صوبے دار خود مختار ہو گئے اور اپنی من مانی حکومت کرنے لگے -
 ۸۰۴ ہجری میں محمود شاہ، ظفر خاں سے رنجیدہ ہو کر مالوہ چلا گیا مگر ملو اقبال خاں
 کے التماس پر دوبارہ دہلی آیا اور صرف برائے نام بادشاہ رہا - امور بادشاہی میں
 ملو اقبال خاں کا اتنا دخل تھا کہ بادشاہ کچھ بھی نہیں کر سکتا تھا - اسی سال
 مبارک شاہ جونپور میں فوت ہوا، ملو اقبال خاں موقع سے فائدہ اٹھا کر جونپوری فوج
 پر حملہ آور ہوا، مگر باوجود اس کے کہ خود محمود شاہ، ملو اقبال خاں کے ہمراہ
 تھا دہلی کی فوج ناکام رہی - محمود شاہ ملو کے بڑھتے اقبال سے خائف تھا ہی،
 وہ ابراہیم شاہ سے جو مبارک شاہ کا جانشین ہوا تھا اور جسکی قابلیت کی وجہ سے دہلوی
 فوج کو شکست ہوئی تھی، خفیہ طور پر شکار کے بہانے سے جاملا - مگر ابراہیم نے
 بادشاہ کے ساتھ نہایت خراب برتاؤ کیا جس سے محمود کی ساری امیدیں ختم ہو گئیں -
 مجبوراً سلطان قنوج کی طرف آیا اور وہاں سے ابراہیم شاہ کے مقرر کئے ہوئے حاکم کو نکال
 کر اس پر متصرف ہو گیا - یہ واقعہ ۸۰۵ ہجری میں رونما ہوا - اس سے صاف ظاہر ہے کہ
 زیر بحث فرمان کے لکھتے وقت محمود شاہ قنوج ہی میں مقیم تھا - قنوج اور بلگرام
 آمنے سامنے ہیں اور ان کے درمیان صرف دریاے گنگا حائل ہے -

علامات قرأت کے بارے میں سرسید کے خیالات

اس مقام پر لفظ قرات سے ہماری آ مراد قرات مصطلحہ قرآن مجید نہیں ہے ، بلکہ اس کے لغوی معنی مراد ہیں ؛ یعنی پڑھنے کے نشان ؛ انگریزی میں چند علامتیں مقرر ہیں جنکو پنکچوئیشن کہتے ہیں . انگریزی عبارت میں وہ نشان ہمیشہ لگائے جاتے ہیں ؛ ان سے فائدہ یہ ہے کہ عبارت کو فصیح طور پر پڑھنے میں آسانی ہوتی ہے . ان نشانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ کہاں ختم ہوا ، کہاں سے دوسرا مطلب شروع ہوا ، کون سے لفظ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں ، کونسے علاحدہ ہیں ، عبارت پڑھنے میں کس جگہ ٹھہرنا چاہئے ، کس جگہ ملا کر پڑھنا چاہئے تاکہ مطلب پڑھنے والے اور سننے والے کی سمجھ میں بخوبی آتا جاوے . اس کے سوا ان نشانوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس عبارت میں کونسا جملہ معترضہ ہے ، اور کونسا استفہامیہ ، کونسا انتہاسیہ ، اور کونسا ندائیہ ، کس مقام پر مصنف نے کوئی بات تعجب انگیز لکھی ہے ، اور کس مطلب پر مصنف نے پڑھنے والے کی زیادہ توجہ چاہی ہے ، علیٰ هذا القیاس .

† یہ مضمون اگرچہ تمام سرسید کا لکھا ہوا نہیں ہے لیکن اس موضوع پر انہوں نے جس بالغ نظری سے اظہار خیال کیا ہے اور اس کی اہمیت واضح کی ہے ، نیز آج بھی یہ جس حد تک ہماری توجہ کا مستحق ہے اس کا تقاضا تھا کہ اسے منظر عام پر لایا جائے . یہ مضمون " اخبار سائنٹفک سوسائٹی " مورخہ ۱۶ اکتوبر ۱۸۷۴ع میں چھپا تھا اور جناب مشتاق حسین صاحب (مسلم یونیورسٹی لائبریری علی گڑھ) کی تلاش و توجہ سے حاصل ہوا ہے . امید ہے ناظرین کی دلچسپی کا موجب ہوگا (ادارہ) .

اس میں کچھ شک نہیں کہ علامات قرات نہایت عمدہ چیز ہیں، اور علم ادب کی ترقی کیلئے نہایت مفید ہیں۔ تمام ملکوں میں جہاں علوم و فنون، علم ادب و انشاء، تہذیب و شایستگی کی ترقی ہے، ان علامات کا استعمال ہوتا ہے، ہم مسلمانوں نے اپنی تحریروں میں کوئی علامتیں اس قسم کی معین نہیں کیں؛ صرف قرآن مجید میں جسکو ہم نہایت عزیز و قابل ادب سمجھتے ہیں، اور جس کی تلاوت میں ہمکو بڑا اہتمام ہے، بعض ایسی علامتیں، جو قرات قرآن مجید سے مخصوص ہیں، مقرر کی تھیں۔

سنسکرت زبان کی تحریر میں بھی کچھ علامتیں اس قسم کی مقرر نہ تھیں، لیکن اس زمانہ میں جن لوگوں نے اپنی زبان کی ترقی اور درستگی کی فکر کی ہے، انہوں نے اپنی اپنی تحریروں میں ان علامتوں کا رواج شروع کیا ہے، بنگالی زبان کی تحریر میں تو یہ علامتیں نہایت خوبی سے مروج ہو گئی ہیں، اور اُوریا اور گجراتی اور ناگری میں بھی مروج ہوتی جاتی ہیں، مگر اردو زبان کی تحریر میں اس کا بہت کم رواج ہے۔ کبھی کبھی ہم اپنے تہذیب الاخلاق میں کوئی کوئی علامت اس قسم کی لگا دیتے ہیں، یا اگرہ اخبار کے ایک صاحب معاون اپنے آرٹیکلوں میں نہایت خوبی اور اسلوبی سے ان علامتوں کا استعمال کرتے ہیں۔

کچھ کم دو برس کا عرصہ ہوا ہوگا کہ جناب منشی غلام محمد صاحب متوطن بمبئی نے اس پر بہت توجہ کی، اور اردو زبان کی تحریر میں بھی ان علامتوں کا مروج ہونا ضرور سمجھا، اور اس باب میں ایک رسالہ موسوم بہ 'نجوم العلامات' تحریر فرمایا جو درحقیقت اپنی خوبی اور حسن بیان میں بے نظیر ہے۔ اس رسالہ میں جناب موصوف نے ہر قسم کی علامتیں مقرر کی ہیں جو علامات قرات قرآن مجید سے اخذ کی گئی ہیں، اور اکثر حروف مفردہ تہجی باضافہ ایک لکیر مثل زیر کے ان علامتوں کیلئے مقرر کئے ہیں، اور ہر ایک علامت کا بیان نہایت خوبی اور خوش بیانی اور وضاحت سے کیا ہے۔

ہمکو جناب ممدوح کی تمام تجویزوں سے دل سے اتفاق ہے، مگر جو علامتیں انہوں نے مقرر کی ہیں ان سے بوجوہات مفصلہ ذیل ہمکو اختلاف ہے :

اول - ہم نہیں پسند کرتے کہ جو علامتیں مدت سے قرآن مجید کی تحریر میں مخصوص ہو گئی ہیں وہ اور تحریروں میں مروج کی جاویں، اور آیت اور مطلق جو خاص قرآن مجید کی اصطلاحات ہیں، اور تحریروں پر بولی جاویں، گو شرعاً و عقلاً اس میں کچھ قباحت نہ ہو، الا تعظیماً للقرآن المجید ایسا کرنا ہم پسند نہیں کرتے۔

دویم - علامتیں جو حروف مفردہ تہجی سے مقرر کی گئی ہیں وہ اردو زبان کی تحریر میں حروف عبارت سے مشتبہ ہوجاتی ہیں اور پڑھنے میں شبہ پڑتا ہے کہ وہ حروف بھی منجملہ حروف عبارت ہے ، اسلئے ضرور ہے کہ علامات مذکورہ صرف نقوش ہوں حروف نہوں -

سویم - علامات مذکورہ ایسی ہونی چاہئیں جو پتھر اور ٹیپ دونوں قسم کے چھاپہ میں مستعمل ہوسکیں : پس اگر ہم ایسی علامتیں مقرر کریں جو ٹیپ میں بنی ہوئی مروج نہوں تو بالفعل ہمکو نہایت مشکل پڑے گی ، اور کسی طرح ہمکو نہ ان علامتوں کا ہاتھ آنا میسر ہوگا نہ ان کو بنا سکیں گے ؛ اسلئے نہایت مناسب ہے کہ جو علامتیں انگریزی میں مروج ہیں وہی ہم اردو تحریر میں بھی اختیار کریں . ان علامتوں کا ٹیپ ہرقسم کا بنا ہوا دستیاب ہوتا ہے ، پتھر کے چھاپہ میں نہایت آسانی سے تحریر میں آسکتی ہیں ، اور ان کی شکل ایسی ہے کہ کسی حرف کے ساتھ مشابہ نہیں ہے ، صرف ایک علامت ہے جو حرف واو کے مشابہ ہے ، لیکن اسکو الٹ دینے سے وہ التباس بالکل زایل ہوجاتا ہے .

ہمارا ارادہ ہے کہ ہم تہذیب الاخلاق میں ان علامتوں کا رواج دیں . اگر اور لوگ بھی اسکو پسند کریں گے تو امید ہے کہ اردو زبان میں بھی اسکا رواج ہوجاویگا - اب ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ جناب منشی غلام محمد صاحب کے رسالہ کی خوشہ چینی سے ان علامتوں کا اس مقام پر کچھ بیان کریں .

مفصلہ ذیل علامتیں ہیں جو اردو زبان کی تحریر میں مستعمل ہو سکتی ہیں :

(') کا ما یعنی علامت سکتہ . انگریزی میں اسکی یہ شکل ہے (') . مگر یہ حرف واو کے مشابہ تھا اسلئے اسکو اولٹ دیا تاکہ حرف مفرد تہجی سے مشابہت نہ رہے .

(؛) سمیکولن یعنی علامت سکون . انگریزی میں اسکی صورت یوں (؛) ہے . اسکو بھی اولٹ دیا ہے .

(:) کولن یعنی علامت وقفہ .

جہاں علامت سکتہ ہو اس لفظ پر پڑھنے میں ذرا ٹھہرنا چاہئے ، اور جہاں علامت سکون ہو وہاں ذرا اس سے زیادہ ، اور جہاں علامت وقفہ ہو وہاں ذرا اس سے بھی زیادہ .

(۰) فلسٹاپ یعنی علامت وقفہ کامل . یہ علامت اس بات کی ہے کہ یہاں فقرہ پورا ہو گیا .

(۱) نوٹ آف انٹروکیشن یعنی علامت استفہام یا علامت سوال .

(!) نوٹ آف اکسلا میشن یعنی علامت تعجب و حیرت و فرحت . اگر یہی نشان برابر

دو (!!) کر دئے جاویں یا تین (!!!) کر دیے جاویں تو زیادہ تعجب و حیرت یا

مسرت پر دلالت کرتے ہیں .

(-) ہائی فن یعنی علامت ترکیب .

(—) ڈیش یعنی خط یا لکیر .

() پرتھسز یعنی علامت جملہ معترضہ .

(“ ”) کوٹیشن یعنی علامت اقتباس . انگریزی تحریر میں یہ علامت اس طرح پر لکھی

جاتی ہے (“ ”) مگر ہم نے دونوں کو اولٹا رہنے دیا ہے .

لفظوں کے اوپر لکیر کر دینا ، یہ قدیم علامت نقل یا اقتباس کی ؛ جیسے کہ

شرح میں متن کی عبارت پر لکیر کردی جاتی ہے .

(—) انڈر لائن یعنی علامت توجہ . جن لفظوں کے نیچے لکیر کردی جاتی ہے وہ اس بات

کا نشان ہے کہ پڑھنے والا اس پر زیادہ توجہ کرے .

(*) اسٹار یعنی نجم . کسی جملہ یا عبارت منقولہ کے بیچ میں دو یا تین نجم لگا دینا

اس بات کا نشان ہے کہ اس مقام پر سے کچھ لفظ یا عبارت جو مطلب سے

متعلق نہ تھا ، یا اسکی نقل ضروری نہ تھی ، چھوڑ دی گئی ہے ، اور ایک

نجم علامت حاشیہ کی ہے .

(* † ‡ ||) ان میں سے ہر ایک حاشیہ کی علامت ہے .

اس علامت سے جملہ کے ایسے حصے علاحدہ علاحدہ معلوم ہوتے ہیں جو مطلب میں

تو ملے ہوئے ہیں مگر پڑھنے میں ان مقاموں پر ذرا سکھ کر کر پڑھنا چاہیے .

(۱) جب کسی مفرد جملہ میں مبتدا اور خبر مرکب ہوں تو ان کے بیچ میں

علامت سکھ لگانی چاہیے .

مثال - کسی چیز کی طرف مستقل اور پوری توجہ ، اعلیٰ طبعیت کی نشانی ہے

(۲) جملہ مرکبہ کے اجزاء مفردہ بذریعہ علامت سکھ علاحدہ کرنے چاہئیں

تاکہ پڑھنے میں الگ الگ پڑھے جاویں .

مثال - جب اچھائی نہیں رہتی، تو لوگوں کی توجہ بھی نہیں رہتی .
 بہادروں نے، جب دشمنوں کا حال سنا، تو ان پر نہایت دلیری سے
 حملہ کیا .

مگر جب جملہ کے اجزاء ایسے ہوں کہ خود انہیں سے ان میں ترکیب
 پائی جاتی ہو، تو وہاں علامت سکتہ کا لگانا کچھ ضرور نہیں ہے .
 مثال - خود ہمارا دل ہم کو بتاتا ہے کہ اصلی نیکی کیا ہے .

(۳) معطوف و معطوف علیہ میں جب حرف موجود ہو تو وہاں بھی علامت
 سکتہ لگانی ضرور نہیں .

مثال - زمیں اور چاند دونوں سیارے ہیں .
 عقلمند آدمی وقت کی قدر کرتا ہے اور اس کو ضایع نہیں کرتا .
 کامیابی اکثر ہوشیاری اور ہمت سے کام کرنے پر منحصر ہوتی ہے .
 مگر جب معطوف و معطوف علیہ میں حرف عطف موجود نہ ہو تو وہاں علامت
 لگانی ضرور ہے .

مثال - عقل، ہوش، علم، ہنر سب وقت پر کام آتے ہیں .
 وہ تو سیدھا، سادھا، ایماندار آدمی ہے .
 مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کے درمیان میں بھی علامت سکتہ کا لگانا ضرور ہے .
 مثال - وہ شخص ایماندار ہے، مگر سست .
 بہت بڑا عالم ہے، مگر بے عمل .
 پرہیزگار ہے، مگر ظاہری باتوں میں .
 جب متعدد صفتیں کسی اسم کی، بغیر حرف عطف کے بیان کی جاویں کہ ایک
 صفت دوسری صفت کی تشریح کرتی ہو، تو ان میں علامت سکتہ لگانی نہیں چاہئے .
 مثال - بھورا سیاہی مایل کپڑا .
 ہلکا زردی مایل سبز رنگ .

اگر حرف عطف موجود ہو، مگر جملہ کے اجزاء لنبے لنبے ہوں تو بھی ان
 میں علامت سکتہ لگانی چاہئے .

مثال - بے اعتدالی ہمارے جسم کی قوت کو ضایع کرتی ہے، اور ہمارے دل کی
 جرات کو .

(۴) جبکہ تین یا تین سے زیادہ الفاظ ایک ہی جز و کلام میں ہوں، اور اس میں حرف عطف ہو خواہ نہ ان لفظوں کے اخیر میں بھی، سوائے اس لفظ کے جو سب سے اخیر ہو؛ علامت سکتہ لگانی چاہئے، لیکن اگر وہ اخیر کا لفظ اسم ہو تو اس کے بعد بھی علامت سکتہ ہونی چاہئے۔

مثال—نظم، موسیقی، مصوری، عمدہ ہنر ہیں۔

خوررم ایک دلیر، دانا، اور دور اندیش شہزادہ تھا۔

جبکہ جملہ میں دو دو لفظ ساتھ ساتھ ہوں، تو ہر دو کے بعد علامت سکتہ

ہونی چاہئے۔

مثال—بے بندوبستی اور بدانتظامی، مفلسی اور محتاجی، تکلیف اور مصیبت،

ویرانی و بربادی، آپس کی نا اتفاقیوں کا نتیجہ ہے۔

(۵) جملہ ندائیہ کے بعد بھی علامت سکتہ ہونی چاہئے۔

مثال—میرے پیارے، میری بات سن۔

او جانے والے، ادھر ہوتا جا۔

جاگنے والوں، جاگتے رہو۔

(۶) جملہ بیانیہ فقرہ مفرد کے شروع میں ہو، خواہ بیچ میں، خواہ اخیر میں،

اس کے ساتھ بھی علامت سکتہ ہونی چاہئے۔

مثال—ان کی نیکی، احسانمندی سے، مجھے یاد ہے۔

ان کی نیکی مجھے یاد ہے، نہایت احسانمندی سے۔

احسانمندی سے، ان کی نیکی مجھے یاد ہے۔

(۷) جب کسی جملہ میں دو اسم آویں، اور پچھلا اسم معہ اپنے متعلقات کے،

اسی شخص یا چیز پر دلالت کرے جس پر پہلا اسم دلالت کرتا ہے تو، ان کے درمیان میں

بھی علامت سکتہ لگانی چاہئے۔

مثال—احمد، خیر خواہ معاندان۔

مگر جب کئی لفظ مل کر ایک مرکب اسم بنے، تو ان لفظوں کے درمیان میں

علامت سکتہ نہونی چاہئے۔

مثال—شاہجہاں آباد، اکبرآباد، الہ آباد، چتور گڑھ، مشکل کشا، نبی آخر الزمان،

مشکل کشاعلی۔

(۸) اگر اسماء موصولہ کے بعد بھی جملہ بیانیہ ہو، تو اسکے پہلے علامت سکتہ لگانی چاہیے۔

مثال—وہ، جو خم ہو کر پھر سیدھی ہو جاوے، اصیل تلوار ہے۔

مگر جبکہ اسماء موصولہ اسم کے ساتھ ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان کے پہلے علامت سکتہ کا لگانا ضرور نہیں۔

مثال—جو تلوار خم ہو کر سیدھی ہو جاوے، اصیل ہے۔

(۹) جب کسی جملہ کی ترکیب اولٹ دی جاوے تو اس کے بیچ میں علامت سکتہ لگانی چاہئے۔

مثال—خدا کے نزدیک کوئی چیز مشکل نہیں ہے۔

اس مثال میں علامت سکتہ کی ضرورت نہیں ہے، مگر جب اس کی ترکیب اولٹ دو علامت سکتہ کی ضرورت ہوگی۔

مثلاً—کوئی چیز مشکل نہیں ہے، خدا کے نزدیک۔

(۱۰) جب کوئی فعل محذوف ہو، تو وہاں علامت سکتہ لگانی چاہئے۔

مثال—پڑھنے سے آدمی پورا انسان ہوتا ہے، اور اچھی گفتگو سے، لایق، اور لکھنے سے، قابل۔

(۱۱) کاف بیانیہ یا تردید کے پہلے علامت سکتہ لگانی چاہئے۔

مثال—ذوالفقار خاں آویں گے، کہ نہیں۔

نیک ہو، تاکہ خوش رہو۔

علامت سکون:

یہ علامت فقرہ کے ایسے اجزا عائدہ کرنے کو لگائی جاتی ہے جو، بہ نسبت

ان اجزا کے جن میں علامت سکتہ لگاتے ہیں، آپس میں کم مناسبت رکھتے ہیں۔

(۱) جبکہ پہلا حصہ فقرہ کا پورا کلام ہو، مگر اس کے بعد کا حصہ ایسا ہو

کہ اس سے کوئی نتیجہ پایا جاوے، یا پہلے حصہ کا مطاب بتاوے، تو ان میں علامت سکون لگانی چاہئے۔

مثال—ایمانداری سے اپنا کام کرو، کیونکہ اس سے تمہاری عاقبت سنوریگی۔

(۲) جب کئی چھوٹے جملے ایک دوسرے کے بعد آویں، اور باہم ان کے کچھ

ضروری مناسبت نہو، تو ان میں بھی علامت سکون لگانی چاہئے۔

مثال—ہر چیز پرانی ہوتی ہے؛ وقت گزر جاتا ہے؛ ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔
(۳) جب کسی فقرہ میں کچھ تفصیل ہو، تو اس کے اجزا علامت سکون سے الگ کرنے چاہئیں۔

مثال—حکیموں کا قول ہے کہ نیچر کے بے انتہا کام ہیں؛ اس کا خزانہ معمور ہے؛ علم ہمیشہ ترقی پر ہے؛ آئندہ نسل کے لوگ ایسی باتیں دریافت کریں گے، جو ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں۔

علامت وقفہ :-

اس علامت سے فقرہ کو دو یا زیادہ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ جو حصے علامت سکون سے علاحدہ کئے جاتے ہیں، بہ نسبت ان کے ان حصوں میں جو علامت وقفہ سے علاحدہ ہوتے ہیں، اور بھی کم مناسبت ہوتی ہے، مگر ایسی بھی نہیں ہوتی کہ ان پر مطلب ختم ہو گیا ہو۔

(۱)—جب کوئی جزو فقرہ کا اپنی ترکیب اور معنی بتانے میں بورا ہو، مگر اس کے بعد کا جملہ بیانیہ ہو، تو ایسی جگہ علامت وقفہ لگانی چاہئے۔

مثال—غور کرنے کی عادت ڈالو : کہ اس سے زیادہ عمدہ کوئی تعلیم نہیں۔
(۲) جبکہ ایک فقرہ کے کئی جملے علامت سکون سے علاحدہ کئے جاویں، اور ان کا نتیجہ اخیر فقرہ یا فقروں پر منحصر ہو، تو اخیر فقرہ سے پہلے علامت وقفہ لگانی چاہئے۔

مثال—نیکی سے خدا خوش ہوتا ہے؛ برے کاموں سے خدا ناراض ہوتا ہے؛
نیکوں کو عاقبت میں جزا دیگا؛ بدکاروں کو قیامت کے دن سزا دیگا؛
یہ ایسے خیالات ہیں کہ دنیا کو خوف و رجا میں رکھتے ہیں، نیکی پر
رغبت دلاتے ہیں، گناہوں سے باز رکھتے ہیں

علامت وقفہ کامل :-

(۱) جب کوئی مفرد جملہ چھوٹا ہو، تو اس کے اخیر میں علامت وقفہ کامل لگانی چاہئے۔

مثال—زندگی کی کوئی حالت تکلیف سے خالی نہیں۔

(۲) جب کوئی فقرہ ترتیب معانی میں پورا ہو جاوے، تو وہاں بھی علامت وقفہ

کامل لگانی چاہئے۔

مثال—ناامیدی سے، اور آزمائش میں پڑنے سے ہمارے دلوں کا جوش کم ہو جاتا ہے۔

(۳) جب کسی لفظ کو اختصار کر کر لکھیں، تو اس کے بعد بھی علامت وقفہ کامل لگانی چاہئے۔

مثال—الخ۔ جو اختصار ہے الی آخرہ کا، ہف۔ جو اختصار ہے ہذا خلف کا۔ بی۔ اے۔ جو اختصار ہے بیچرل (کذا) آف آرٹ کا۔ ایم۔ اے۔ جو اختصار ہے ماسٹر آف آرٹ کا۔ سی۔ ایس۔ آئی۔ جو اختصار ہے کمپین آف دی آرڈر آف دی اسٹار آف انڈیا کا۔ علامت استفہام یا سوال :

یہ علامت ایسے فقرہ کے اخیر میں لگائی جاتی ہے جس میں کوئی بات پوچھی گئی ہو۔

مثال—تم اپنے کام سے کیوں غفلت کرتے ہو ؟

آپ کا مزاج کس طرح ہے ؟

کیا ہم نے تم سے نہیں کہا تھا ؟

علامت تعجب :

جبکہ فقرہ میں کوئی ایسا کلمہ جس سے دفعتاً جوش، یا مسرت، یا خوف، یا تعجب وغیرہ پیدا ہوتا ہو، تو اس کے اخیر میں یہ علامت لگائی جاتی ہے۔

مثال—او ازی و ابدی خدا !

او خوش کرنے والے اور خوف دلانے والے خیال !

میں نے شیخ کلو سے پوچھا کہ تم کون ہو، اس نے کہا کہ گیدڑ !!

علامت ترکیب :

جب دو لفظ مرکب کئے جاویں تو ان کے درمیان میں یہ علامت لگا دیتے ہیں، تاکہ کوئی ان کو جدا جدا نہ سمجھے۔

مثال—کتب - خانہ، شراب - خانہ، فیل - خانہ، منشی - خانہ۔

خط یا لکیر :

کبھی تو اس خط سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ ایک لفظ سے دوسرے لفظ میں فرق ہو جاوے، اور کچھ مطلب نہیں؛ مگر دراصل اس کا استعمال ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں دفعتاً فقرہ ٹوٹ جاتا ہے، یا دفعتاً خیال پھر جاتا ہے۔

مثال—خدا نے کہا . کیا؟ اے زمین نگل جا اپنا پانی؛ اور اے آسمان تھم جا

برسنے سے .

کبھی اس علامت کا بطور کنایہ، کسی محذوف لفظ کے استعمال ہوتا ہے .

مثال—وہ تو— سے بھی بدتر ہے؛ یعنی وہ تو شیطان سے بھی بدتر ہے .

میں جاتا تھا—مجھ سے ملا .

اس مقام پر کسی ایسے شخص سے کنایہ ہے، کہ جسکو پڑھنے والا جانتا ہے،

یا لکھنے والے کو اس کا نام ظاہر کرنا مقصود نہیں ہے .

علامت جمہ معترضہ :

جب کسی فقرہ میں کوئی جملہ معترضہ آجاوے، تو اس جملہ معترضہ کے شروع

و اخیر میں یہ علامت لگانی چاہئے، جس سے معلوم ہو کہ وہ ایک علیحدہ جملہ ہے جو

مطلب کے بیچ میں آگیا ہے .

مثال - اس بات کو بخوبی جان لو (اور تم کو اتنا ہی جانتا کافی ہے) کہ انسان

کے لیے صرف نیکی ہی اصلی خوشی ہے .

علامت اقتباس یا نقل :

جبکہ تحریر میں کسی دوسرے کا قول آجاوے، یا کسی دوسرے مصنف کی

بعینہ عبارت اپنی تحریر میں ملادی جاوے، تو اس کے اول اور آخر میں یہ علامت لگادینی چاہئے .

مثال - باغ کی تعریف اس ایسے بہتر نہیں ہو سکتی» تو گوئی خوردہ مینا برخاکش

ریختہ و عقد ثریا برتاکش آویختہ .»

جب تک آدمی خود اپنا کام نہ کرے، بخوبی کام نہیں ہوتا، مشہور قول ہے

کہ «آپ کام مہا کام» .

رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ عمل نیت پر منحصر ہے» .

حدیث کے یہ لفظ ہیں «انماالاعمال بالنیات» .

علامت توجہ :

جس لفظ یا عبارت کے نیچے لکیر کی جاتی ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ اس پر

زیادہ توجہ درکار ہے .

مثال - ذوالفقار خاں کشتی پر جاتے تھے، کتاب ہاتھ میں تھی، نادانی سے گر پڑی،

اور ڈوب گئی -

علامت نجم :

اس بات کی نشانی ہے کہ نقل کرنے میں بیچ میں سے غیر ضروری عبارت چھوڑ دی گئی ہے ۔

مثال - « شبی تامل ایام گذشتہ میگردم، و بر عمر تلف کردہ تاسف میخوردم، و

سنگ لاختہ دل را بہ الماس آب دیدہ می سفتم * * * تا یکے از دوستان

کہ در کجاوہ غم انیس من بود، و در حجرہ ہم جلیس، بہ رسم قدیم از در درآمد»

علامت حاشیہ :

شخصی نزد فقیہی آمد و پر سید، کہ آن کدام زن * مجوسی † ‡ بود، کہ دخترش †

را گرگان خوردہ بودند || ؟ فقیہہ جواب داد، کہ بابا تو تمامتر غلط گفتی، من کدام کدام

غلط ترا صحیح کنم از پیش من برو ۔

راقم

سید احمد

* آن زن نبود بلکہ مرد بود ۔

† مجوسی نبود بلکہ حضرت یعقوب بنی اسرائیل بودند ۔

‡ دختر نبود بلکہ پسر بود ۔

§ گرگان نخوردہ بودند بلکہ برادرانش غلط گفتہ بودند

سر سید کے تین غیر مطبوعہ خط

از

پروفیسر ہارون خاں صاحب شیروانی ، حیدرآباد دکن

سر سید کے یہ تین خط نواب مقصود جنگ حکیم مقصود علی خاں صاحب ، سابق ناظم طبابت ریاست حیدرآباد و طبیب خاص اعلیٰ حضرت حضور نظام ، سے حاصل کیے گئے ہیں ۔ تینوں محمد سعید خاں مرحوم کے نام ہیں ۔ محمد سعید خاں سے سر سید کی ملاقات اس زمانے کی تھی جب وہ بجنور میں صدر امین تھے ، اور جب انہیں کالج کی تعمیر کا خیال پیدا ہوا اور اس کے لئے سنگ بستہ عمارتیں بنانی شروع کیں تو اپنے دوست کو مرادآباد سے بلا کر ناظر عمارات مقرر کیا ۔ آج قدیم کالج کی جو عالیشان اور دیرپا عمارتیں ، اسٹریچی ہال ، سر سید کورٹ کا مشرقی اور شمالی حصہ ، وکٹوریا گیٹ ، فیض گیٹ ، ظہور گیٹ ، ظہور وارڈ ، یونین کا قدیم حصہ (جسے کسی زمانے میں سڈنس یونین کلب کہتے تھے) نظر آتی ہیں ۔ یہ سب عمارتیں محمد سعید خاں کی نگرانی ہی میں بنی تھیں ۔ سر سید مدرسۃ العلوم کو علم کا گویا قلعہ تصور کرتے تھے ، اور اسی مناسبت سے محمد سعید خاں کو » گڑھ کپتان « کے نام سے پکارتے تھے ۔ گڑھ کپتان کی صاحبزادی حکیم مولوی منصور علی خاں مرحوم کو منسوب تھیں جو کالج کے اولین ناظم دینیات ، مولوی محمد اکبر مرحوم کے مددگار تھے ، اور جو بعد میں چل کر حیدرآباد کے مدرسۃ طبیبہ کے صدر مدرس مقرر ہوئے ۔ نواب مقصود جنگ بہادر حکیم منصور علی خاں مرحوم کے فرزند اکبر ہیں ؛ انکی عمر اب اسی سال سے متجاوز ہے ، اور وہ مدت سے فریش ہیں ۔

ان خطوں کی املا کی بعض خصوصیتوں کا اظہار ضروری ہے۔ یاہ مجہول کی جگہ اکثر منقوط یاہ معروف کا استعمال کیا گیا ہے، اور بعض جگہ یاہ معروف اور یاہ مجہول بلا امتیاز تلفظ استعمال کی گئی ہیں۔ فیز تینوں خطوں میں کسی جگہ دو چشمی «ہ» نظر نہیں آتی۔ نون غنہ میں بھی نقطہ لگادیا گیا ہے، اور کسی جگہ اوقات قرأت یا جائزے کا پتہ نہیں۔ چونکہ یہ اس زمانے کا سواد تحریر تھا اس لئے خطوں کی نقل کرنے میں زمانہ حال کی املا کے مطابق تصحیح[†] کی کوشش نہیں کی گئی۔

پہلا خط

۱۲ مئی ۱۸۶۲ع کو سرسید کا تبادلہ مرادآباد سے غازی پور ہو گیا۔ غازی پور پہنچنے اور صدرالصدور کے عہدے کا جائزہ لینے کے چند روز بعد یہ خط لکھا گیا ہے۔

خانصاحب شفیق دلی سلامت نمہارا خط پہونچا درحقیقت تم مجکو یاد کرنے ہو گے... میں ضرور آتا اگر تم اوگی تو تمسی ملکر نہایت خوش ہونگا تمنی بہت اچھا کیا کہ جو نپتہ ہودی کے (کذا) رورکی (رڑکی) بھیجدی چہاپہ خانہ جاری ہو گیا ہی، مگر کیس نہین ہین اسی سبب سے بڑا ہرج ہوتا ہی جس قدر کیس طیار تہی اونسی کام نہین چلتا تم مولوی جعفر علی صاحب وکیل سی ملو اور دریافت کرو کہ اگر بگہی کی قیمت ووصول ہوی ہو تو جلد میری پاس بھیجیدن کیونکہ مجھی اندنون روپیہ کی بہت ضرورت ہی حامد و محمود و محمد احمد کیطرف سی سلام پونہچی مین یہان بہت خوش ہون خواجہ بخش اور کریم اللہ نجاران سے میرا سلام کہو اور پوچھو کہ اگر دو مہینہ کی لٹی وہ یہان اوین تو مین اونکو بلالون کہ چہاپہ خانہ کے کیس وغیرہ طیار کر جاوین یہان کاریگر نہین ملتی والسلام

سید احمد

یکم جون سنہ ۱۸۶۲ع غازیپور -

دوسرا خط

سرسید غازی پور صرف دو سال رہے۔ انہوں نے ساین ٹی فک سوسائٹی کی بنیاد غازی پور ہی میں ڈال دی تھی، لیکن جب ۱۸۶۴ع میں انکا علی گڑھ تبادلہ ہوا تو اپنے

† صرف یاہ معروف (جو مجہول کر لٹر آئی مر) کو نیچر نقطہ نہیں لگائے جاسکر ہیں۔

ساتھ سوسائٹی کا دفتر بھی لیتے آئے۔ اسی انجمن سے علی گڑھ تحریک کا وہ پودا نمودار ہوا جو بعد میں چل کر پہلے اسکول، پھر کالج اور آخر کار یونیورسٹی کی شکل میں جلوہ گر ہوا۔ » اخبار ساینٹیفک سوسائٹی جس کا انگریزی نام The Aligarh Institute Gazettee تھا، محمد سعید خاں کے موسومہ خط کے بموجب ۳۰ مارچ ۱۸۶۶ع کو نکلتا شروع ہوا۔ حسن اتفاق سے راقم الحروف کے پاس ۱۸۶۶ اور ۱۸۶۷ کی جلدیں مکمل حالت میں موجود ہیں۔ ہر پرچے کے سرورق پر نہایت جلی حروف میں اس کا موٹو چھپا ہے۔

“Liberty of the Press is a prominent duty of the govt.
and a natural right of the subjects”.

» آزادی چھاپہ کی ہی ایک بڑا فرض گورنمنٹ کا اور

ایک اصلی اور جلی حق رعیت کا «

ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ اخبار کے پہلے نمبر کا پہلا مضمون پارلیمنٹ پر ہے۔

خانصاحب مشفق مہربان کرمفرمائے مخلصان مظہر عنایت محمد سعید خانصاحب سلامت بعد اشتیاق ملاقات بہجت آیات واضح رائے شریف ہووے عنایت نامہ مع ایک پارسل پہلوہ کے وصول شادمانے لایا مین نہایت ممنون ہوا مین بخیریت ہوں اور برخورداران محمد حامد اور محمود ہے بخیر وعافیت مین اطمینان رکھنا آپکے خیر وعافیت اور برخوردار محمد حسین خان اطال اللہ عمرہ کے نوشتخوانہ کا حال دریافت ہونی سے بہت مسرت ہوئی برخوردار مذکور کو بہت بہت دعا کھدیجئے اور ہمیشہ اپنی خیریت سے اطلاع دیتے رہو کہ باعث طمانیت ہے مکرر واضح ہو کہ سوسیتی سے ایک اخبار ہفتہ وار مسمی اخبار سینٹیفک سوسیتی علی گڑھ جاری ہوتا ہے پہلا پرچہ اوسکا ۳۰ مارچ ۱۸۶۶ع کو جاری ہوگا چنانچہ آپکے پاس بھی پہلا پرچہ اوسکا بیجا جاویگا قیمت اخبار کی ۱۵ روپیہ[†] ہوگی اوس پرچہ کو آپ لوگوں کو دکھلائے اور جو صاحب آمادہ خریداری ہوں اونکو آمادہ کر کے اطلاع دینا۔ باقی خیریت ہے والسلام

خاکسار سید احمد

از علی گڑھ ۲۲ مارچ ۱۸۶۶ع

تیسرا خط

سرسید انگلستان کے ارادے سے ۱ اپریل ۱۸۶۹ع کو بنارس سے چلے اور ۲۰ اپریل کو بمبئی پہنچے - راستے میں جبل پور سے ناگ پور تک بیل گاڑی میں سفر کرنا پڑا اس لئے کہ ان مقامات کے درمیان ریل نہ تھی - لندن ۴ مئی ۱۸۶۹ع کو پہنچے اور وہاں ۴ ستمبر ۱۸۷۰ع تک قیام کیا - ۲ اکتوبر ۱۸۷۰ع کو وارد بمبئی ہوئے - یہ تیسرا خط سرسید نے اپنے دوست کو علی گڑھ پہنچتے ہی لکھا ہے -

شفیق عنایت فرمائیے حال بندہ سلامت بعد سلام مسنون واضح ہو کہ آخر اکتوبر میں بتقریب دربار جناب لیفٹینینٹ گورنر بہادر دو تین روز کے لٹی میں مراد آباد آونگا اور تمسی انشاء اللہ تعالیٰ ملاقات ہوگی - والسلام
خاکسار سید احمد
۱۱ اکتوبر ۱۸۷۰ع

نہج البلاغۃ

از

جناب خلیق احمد صاحب نظامی، علی گڑھ

«نہج البلاغۃ» حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہ کے خطبات، توقعات اور کلمات کا مجموعہ ہے جو الشریف الرضی ابوالحسن محمد بن الطاهر ابی احمد الحسین بن موسیٰ (۳۵۹ - ۴۰۶ھ مطابق ۹۶۹ - ۱۰۱۵ع) نے ترتیب دیا ہے۔ مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ کا یہ نسخہ دنیا کے قدیم ترین نسخوں میں ہے اور مرتب کی وفات کے ۱۳۲ سال بعد یعنی سنہ ۵۳۸ھ مطابق ۱۱۴۳ع میں نقل کیا گیا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہ کو، جن کے فرمودات پر یہ کتاب مشتمل ہے، زبان نبوت سے «انا مدینۃ العلم و علی بابہا» کی سند ملی تھی۔ فہم قرآن اور استنباط مسائل میں جماعت صحابہ میں اُن کو امامت و اجتہاد کا درجہ حاصل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ «نہج البلاغۃ» میں فصاحت و بلاغت، معانی و بیان، فلسفہ و کلام اور حقائق و معارف کا ایک سمندر موجیں مارتا ہوا نظر آتا ہے۔ گزشتہ ۹۰۰ سال میں ادبی اور مذہبی دونوں حیثیتوں سے اس کتاب کو علوم اسلامی میں ایک خاص مرتبہ حاصل رہا ہے۔ ابن یوسف شیرازی نے لکھا ہے :

«علماء امامیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین آنرا تالی قرآن میدانند و اخ القرآن می نا مند»

(فہرست کتابخانہ مدرسہ عالی سپہسالار جلد دوم ص ۱۱۳)

اس کتاب کے جامع شریف رضی اپنے عہد کے ممتاز علماء میں تھے۔ خلیفہ قادر باللہ اُن سے بڑی عقیدت رکھتا تھا۔ اُن کی تالیفات میں «نہج البلاغۃ» کے علاوہ مندرجہ ذیل

کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

- ۱۔ خصائص الائمہ
- ۲۔ مجازات الآثار النبویہ
- ۳۔ تخیصر البیان عن مجازات القرآن
- ۴۔ حقائق التأویل فی متشابه التزیل
- ۵۔ سیرۃ والدہ الطاهر
- ۶۔ رسائل رضی
- ۷۔ مادرا بنیہ و بین ابی اسحق الصابی
- ۸۔ کتاب الزیادات فی شعر ابی تمام
- ۹۔ مختار شعر ابی اسحق الصابی
- ۱۰۔ منتخب شعر ابن الحجاج بنام « الحسن من شعر الحسین »
- ۱۱۔ اخبار قصات بغداد
- ۱۲۔ تعلیق خلاف الفقہاء
- ۱۳۔ حاشیہ برایضاح ابوعلی فارسی
- ۱۴۔ معانی القرآن

ان کے اشعار کا مجموعہ چار جلدوں میں ابوالحکیم خبری نے ترتیب دیا تھا ۔
 «نہج البلاغہ» کے متعلق بعض محققین کا خیال ہے کہ اس کے سب خطبات کا
 حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہ کی طرف انتساب صحیح نہیں ہے ۔ ابن خالکان نے لکھا ہے :

لوگوں کو کتاب نہج البلاغہ کے بارے

میں جو مجموعہ ہے امام علی بن ابی طالب رضی
 اللہ عنہ کے کلام کا، اختلاف ہے کہ اسے
 مرتضیٰ نے جمع کیا ہے یا ان کے بھائی
 رضی نے ۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ علی کا
 کلام نہیں ۔ جس نے اسے جمع کیا اور ان
 کی طرف منسوب کیا ہے، اسی نے یہ بنایا
 ہے ۔ واللہ اعلم

قد اختلف الناس فی کتاب نہج البلاغۃ
 المجموع من کلام الامام علی بن ابی طالب رضی
 اللہ عنہ هل هو جمعه أم جمع اخوه الرضی -
 وقد قيل : انه ليس من کلام علی - و انما الذی
 جمعه و نسبه الیه هو الذی وضعه - و اللہ اعلم

(وفیات الاعیان جلد ۱ ص ۴۷۸)

ابن خلکان کے اس اعتراض کی اہمیت اُس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب یہ حقیقت بھی پیش نظر رہے کہ نہج البلاغۃ کے نسخوں میں اصولی اختلافات بہت کثرت سے ہیں . آقائے منزوی نے کتابخانہ دانشگاه تہران کی فہرست (ج ۲ ص ۳۱۲ تا ۳۲۲) میں بعض اختلافات کی نشاندہی کی ہے .

مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی نے ایک مقالہ میں ابن خلکان اور دیگر علماء کے تعقیبات کا نہایت عالمانہ جواب دیا ہے اور «نہج البلاغۃ» کے متعلق بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ کر دیا ہے . (یہ مقالہ «نہج البلاغۃ» کے اردو ترجمہ شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز تاجران کتب لاہور ، میں شامل ہے) .

«نہج البلاغۃ» کے قلمی نسخے یورپ اور مشرق وسطیٰ کے کتب خانوں میں ملتے ہیں . ان نسخوں میں دانشگاه تہران کے کتبخانے کا نسخہ خاص طور پر قابل ذکر ہے . اس کی کتابت تو سنہ ۹۹۴ھ میں ہوئی تھی لیکن کاتب کے سامنے مقابلہ اور تصحیح کے لئے جو نسخے تھے اُن میں ایک نسخہ ۴۰۰ھ (یعنی شریف رضی کے وصال کے ۶ سال بعد کا) دوسرا ۵۵۸ھ کا اور تیسرا نسخہ ابن ابی الحدید کا شامل تھا .

(ملاحظہ ہو فہرست کتابخانہ دانشگاه ج ۲ ص ۳۲۲ . ۳۲۳)

اس کے بعض نسخ کے متعلق برکلمان نے بھی معلومات فراہم کی ہے (ملاحظہ ہو (G. I. p. 405; S. 1, 132, 705) . ان نسخوں کے مقابلہ میں مسلم یونیورسٹی کا نسخہ سب سے زیادہ قدیم ہے .

تقریباً ہر دور میں مشاہیر علماء نے «نہج البلاغۃ» کی شرحیں تیار کی ہیں . ابن یوسف شیرازی نے ۶۶ شرحوں کا ذکر کیا ہے . ان شرحوں میں ابن ابی الحدید (۵۸۶ - ۶۵۵ھ مطابق ۱۱۹۰ - ۱۲۵۷ع) کی شرح کو خاص اہمیت حاصل ہے (ملاحظہ ہو - پرنسٹن یونیورسٹی کی فہرست مخطوطات .

Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, No 239

نیز (British Muslim Catalogue Supp. No. 527) . ہندوستان میں یہ کتاب تیرویں صدی ہی میں مقبول ہو گئی تھی - خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رح کے خلیفہ شیخ حمید الدین ناگوری رح خاص طور پر اس کے مداح تھے (ملاحظہ ہو سرور الصدور، قلمی نسخہ) . «نہج البلاغۃ» کے متعدد ایڈیشن مصر، تبریز، بیروت، تہران وغیرہ سے شائع ہو چکے ہیں . مصر کے مشہور عالم مفتی محمد عبدہ نے اس کی شرح عربی زبان میں لکھی ہے .

تہران ایڈیشن میں فارسی ترجمہ کا اضافہ علامہ علی نقی فیض الاسلام مجتہد العصر ایران نے کیا ہے۔ اردو میں بھی اس کے کئی ترجمے شائع ہو چکے ہیں۔ یہ ترجمے سید ظفر مہدی صاحب، سید محمد صادق صاحب، حکیم ذاکر حسین صاحب وغیرہ نے کئے ہیں۔ ان سب ترجموں اور حاشیوں کو سامنے رکھ کر شیخ غلام علی اینڈ سنز نے ایک ترجمہ حال ہی میں لاہور سے شائع کیا ہے۔

مسلم یونیورسٹی کا یہ نسخہ دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد میں صرف خطبات ہیں، دوسری میں خطبات کے علاوہ توقیعات وغیرہ بھی شامل ہیں۔ دوسری جلد کے خاتمہ پر کاتب نے لکھا ہے :

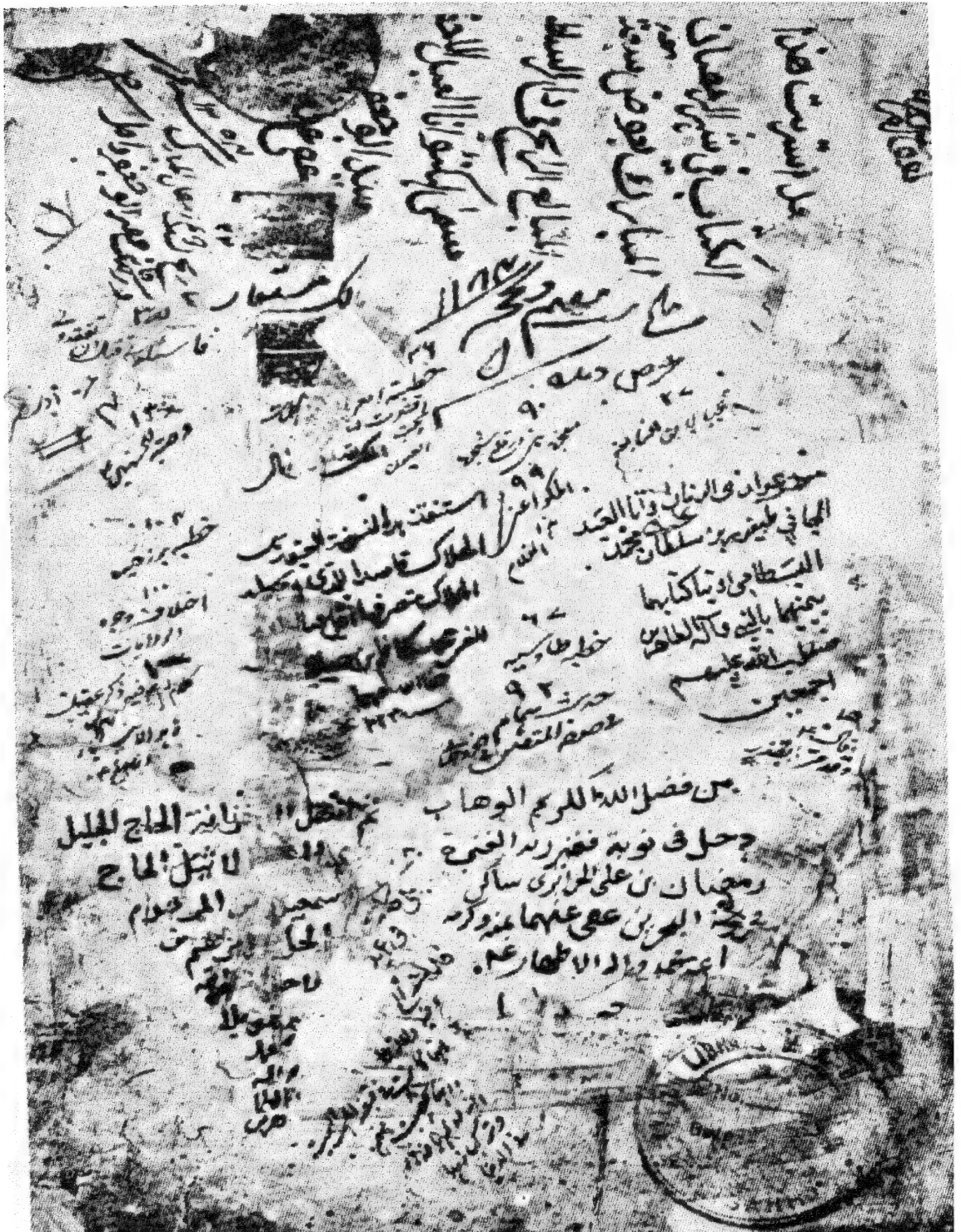
و فرغ من تحریرہ الفقیر الی رحمۃ اللہ تعالیٰ العبد المذنب علی
بن ابی القاسم بن علی الحاج فی المنتصف من شعبان عظم اللہ برکتہ
من شہور سنہ ثمان و ثلثین و خمس مائۃ من السنۃ محترمه التی
حج فیہ الکاتب . . .

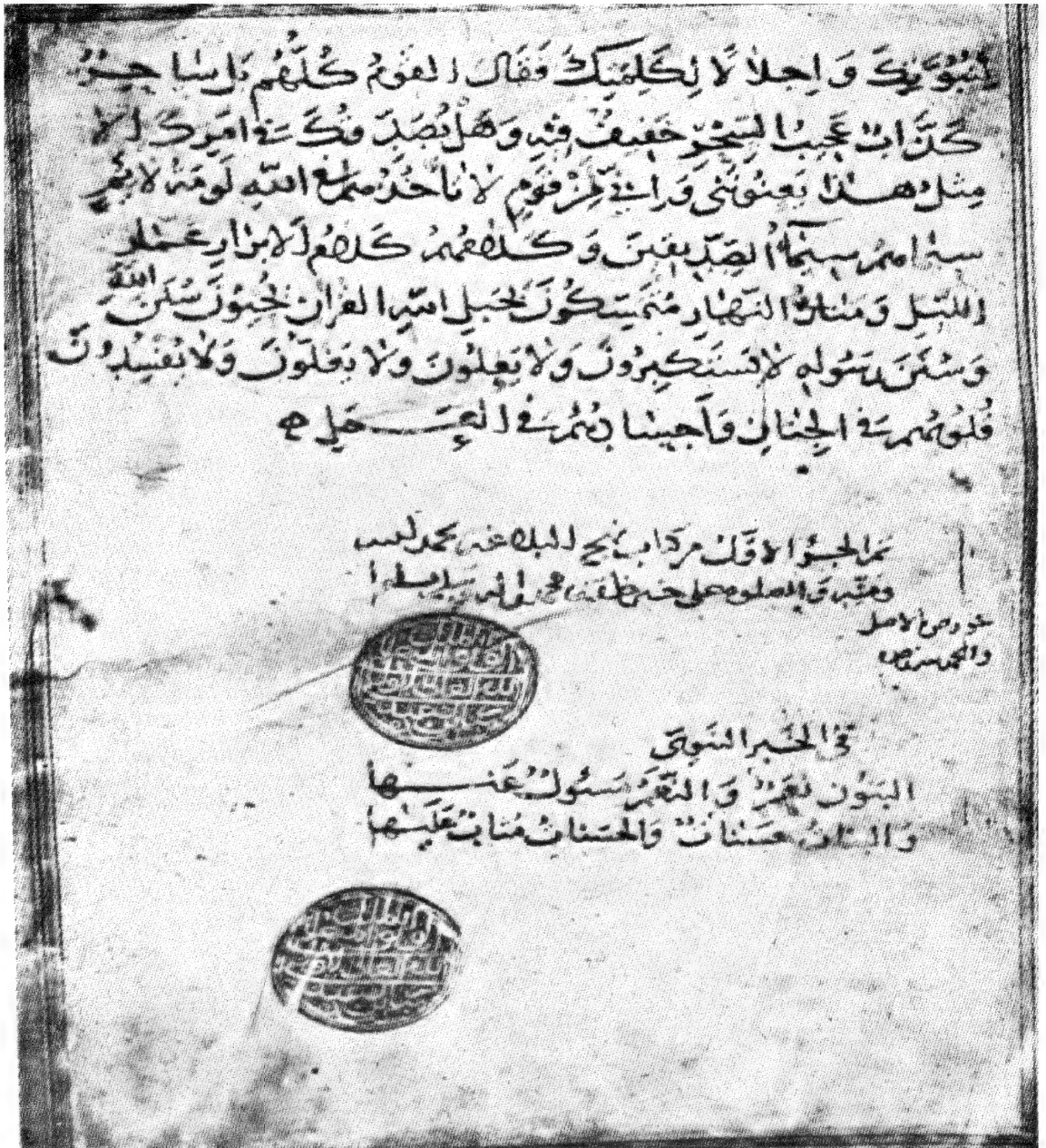
علی بن ابی القاسم نے اس نسخہ کا مقابلہ ایک فاضل، افضل الدین الحسن کے نسخے سے کیا تھا۔ نسخہ میں افضل الدین الحسن کے لئے «طول اللہ عمرہ» لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتابت کے وقت وہ زندہ تھے۔

مسلم یونیورسٹی کے اس نسخے پر متعدد علماء کی مہریں اور دستخط ثبت ہیں۔ سب سے پہلا اندراج سنہ ۱۰۲۴ھ کا ہے اور سب سے آخری ۱۳۴۴ھ کا۔ یہ آخری اندراج مولانا عبدالعزیز المیمنی کا ہے۔ لکھتے ہیں —

طالع هذه النسخة العادية معترفًا بقيمتها عبدالعزیز المیمنی الراجکوتی السلفی
المقری بالجامعة الاسلامیہ فی علیگدہ فی جمادی الاولی سنہ ۱۳۴۴؛

اندراجات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ کچھ عرصہ بحرین میں بھی رہا ہے۔







فکر اقبال

(تبصرہ)

از

جناب اسلوب احمد صاحب انصاری ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

» فکر اقبال « اقبالیات میں ایک اہم اضافہ ہے . « روح اقبال » (ڈاکٹر یوسف حسین خان) اور « اقبال — ایک نئی تشکیل » (عزیز احمد) کے بعد، یہ کتاب اقبال کے کلام کے معنوی پہلوؤں کو سمجھنے کی ایک بہت سنجیدہ اور وقیع کوشش ہے . ان کے علاوہ اقبال پر اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے ، وہ نہ انکی حیات کے تمام گوشوں کو دیانت داری کے ساتھ نمایاں کرتا ہے ، اور نہ ان کے مخصوص موضوعات اور تکرار کے ساتھ مستعمل اصطلاحات کی عملی توجیہ پیش کرتا ہے . « فکر اقبال » بیس ابواب پر مشتمل ہے ، جن میں اقبال کی ابتدائی شاعری ، اسلام کے متعلق ان کے نقطہ نظر ، ان کی انقلاب پسندی ، اشتراکیت ، جمہوریت ، عقل و عشق ، تصوف اور فنون لطیفہ پر ان کے خیالات کا تجزیہ ہے ، اور ان کی تین کتابوں — « اسرار خودی » « رموز بیخودی » اور « گلشن راز جدید » پر الگ الگ مقالات ہیں . ان بیس ابواب کے بعد اقبال کے سات انگریزی خطبات کا خلاصہ دیا گیا ہے ، جن کا مطالعہ اقبال کے کلام کی فکری بنیادوں کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے . اقبال کے کلام میں جو تصورات ، شعریت کا جامہ پہن کر اور احساس اور جذبہ کی زبان میں ظاہر ہوئے ہیں ، وہ ان خطبات میں فلسفیانہ ساز و سامان سے آراستہ اور مزین ہو کر سامنے آئے ہیں . ان دونوں کو پہلو بہ پہلو رکھنے سے اقبال کے ذہن اور شخصیت کی ہمہ گیری کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے . اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے ، کہ اقبال کس قسم کے شاعر ہیں .

خلیفہ عبدالحکیم نے کتاب کے ابتدائی باب میں اردو شاعری کی روایت کے متعلق جو کچھ اظہار خیال کیا ہے، وہ تشفی بخش نہیں ہے۔ رومی، عراقی اور حالی جیسے شاعروں کی اہمیت اور ان کا مقام مسلم ہے، لیکن حافظ، عرفی اور میر کی بھی اہمیت کچھ کم نہیں۔ دراصل یہاں ایک بنیادی فرق کو واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک طرف وہ شاعر ہیں، جو اپنے انفرادی احساسات، تاثرات اور تجربات سے اپنی شاعری کے لئے مواد فراہم کرتے ہیں۔ محاکات اور منظر نگاری پر زور دیتے ہیں، اور مشہور یا محترم کرداروں کے ذریعہ اپنے وجدان کو محسوس اور مادی طور پر پیش کرتے ہیں۔ دوسری طرف وہ شاعر ہیں، جو کسی خاص فلسفہ کائنات یا متکلمانہ نظام کو قبول کر کے زندگی کے متعلق ایک مرکزی نقطہ نظر، شاعرانہ رنگ و آہنگ کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ دوسری قسم کے شاعر، لازمی طور پر، پہلی قسم کے شاعروں پر فوقیت نہیں رکھتے، جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم کی تحریر سے مترشح ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں ہمیں یہ دیکھنا ہوگا، کہ جو اقدار زندگی، شاعر نے ہمیں دی ہیں، وہ زندگی کو کس حد تک آگے بڑھاتی ہیں، اور عام انسانوں کے اندیشوں اور آرزوؤں، ان کے اخلاقی معیاروں اور ان کے روحانی اور جمالیاتی احساسات اور محرکات کو کس حد تک پورا کرتی ہیں۔ اور ان سے ہم کس حد تک اپنے آپکو ہم آہنگ کر سکتے ہیں۔ اسلام کے متعلق اقبال کے خیالات کی وضاحت کے سلسلہ میں متعدد جگہ فاضل مصنف نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے، ان کے علاوہ اور ان کے باوجود یہ دیکھنا بھی لازم آتا ہے کہ جدید تہذیب نے انسان کی متنوع زندگی کے لئے جو مسائل ایک طویل سلسلہ ارتقاء کے بعد پیدا کر دیے ہیں، ان سے اسلام کس طور پر عہدہ برآ ہوتا ہے۔ اسلامی ضابطہ قانون میں اجتہاد کی بڑی اہمیت ہے اور اقبال نے پھٹے خطبہ میں اسلام میں اصول حرکت کے تحت اس پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ اور فقہ کے چار مآخذ، یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کی طرف توجہ دلائی ہے۔ لیکن اجتہاد کی کوئی قابل ذکر کوشش، جو تمام مسائل پر محیط ہو اور عقلی اور سائنٹیفک بنیاد بھی رکھتی ہو، زمانہ حال میں کہیں نظر نہیں آتی۔

اس سے متصل مسئلہ فنون لطیفہ کا ہے۔ اس میں جابجا رخنے اور رفو کی کارفرمائی ملتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے ارسطو کے، فطرت کی نقالی کے نظریے کو صحیح طور پر پیش نہیں کیا ہے۔ اقبال کے اس خیال سے اتفاق کرنا سب کے لئے

آسان نہیں ہے کہ اداکاری سے اثبات خودی کی سعی ضعیف ہو جاتی ہے ، کیونکہ ڈرامہ اور اداکاری کا پورا فن ، فریب (Illusion) پر مبنی ہے ، اور ادب کی افسانوی کائنات حقیقی کائنات کے متوازی اور اس سے الگ وجود رکھتی ہے ۔ ایک کو دوسرے سے کلی طور پر ہم آہنگ کرنے کی کوشش مشکور نہ ہو تو تعجب کی بات نہیں ۔ اداکار اس فریب کو برضا و رغبت قبول کرنا اور ڈرامے کی معنوی حقیقت کو قلیل عرصے کے لئے مجسم کر دیتا ہے ۔ فن ڈرامہ کے متعلق یہ مفروضات عام طور پر تسلیم کر لئے گئے ہیں ۔ چنانچہ یہ لازم نہیں آتا کہ اقبال کے فلسفہ خودی سے مطابقت نہ رکھنے کے سبب سے ان کو ناقابل التفات مان لیا جائے ۔ البتہ ایک اہم بات جس کی طرف اقبال نے بار بار توجہ دلائی ہے اور جس کی تعبیر و توضیح خلیفہ عبدالحکیم نے بڑی خوبی سے کی ہے ، وہ فنی کارناموں میں خون جگر کی نمود ہے ، جو تخلیق کا اصل سرچشمہ ہے اور جس کے بغیر ادب اور آرٹ کا تصور بے روح معلوم ہونے لگتا ہے ۔

خلیفہ عبدالحکیم نے اس کتاب میں کئی دلچسپ امور کی طرف توجہ دلائی ہے ۔ ان میں پہلا مسئلہ مغرب پر اقبال کی تنقید ہے ۔ اقبال نے مغرب کے مشینی نظام زندگی کی مذمت کی ہے ۔ مغرب میں روحانیت کے فقدان پر تردد و تاسف کا اظہار کیا ہے اور مشرق کی روحانیت کو مغرب کی مادہ پرستی پر ترجیح دی ہے ۔ مغرب میں سماجی اداکاروں کا جو ارتقاء ہوا ہے ، وہ انسان کے صدیوں کے تجربہ ، سائنس اور مذہب کے معرکے ، تشکک کے میلان اور کوشش اور غلطی کے قانون کو برتے کے نتیجہ کے طور پر ہوا ہے ۔ یہ بھی صحیح ہے کہ زندگی کے بعض مظاہر اور شیؤں ، خصوصاً گھریلو زندگی اور انفرادی تعلقات میں وہ سکون آمیز فضا نہیں ہے ، جس کی فطرت انسانی متقاضی ہوتی ہے ۔ لیکن مادی زندگی کے دوسرے ایجابی اور صالح پہلوؤں کو قبول نہ کرنا قرین انصاف نہیں ۔ انسانی معیشت اور معاشرت کے کتنے گوشے ایسے ہیں جن میں مغرب کی مادہ پرستانہ زندگی کے کارنامے انسان اور انسانی معاشرے کے لئے نعمت اور بشارت کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زندگی کے عام لین دین میں دیانت داری ، علوم کی اشاعت اور ترویج میں خلوص اور لگن ، فلاح عامہ کے ادارے اور ریاست ، انسانی زندگی میں سے مہلک بیماریوں کا خاتمہ ، مظاہر فطرت سے دلچسپی ، تجربی انداز فکر ، سائنس کی ترقی کے ذریعہ ، انفس و آفاق کی فتح ، یہ سب ابھی مشرق میں صرف ایک انیڈیل کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ لیکن مغرب کی گرفت میں آنے جارہے ہیں ۔ اقبال نے مغرب کے ان

تمام کارناموں کا ذکر محض دلجوئی کی خاطر کیا ہے۔ انہوں نے افلاطون کے ساتھ بھی انصاف نہیں کیا ہے۔ افلاطون اور اقبال میں ایک بنیادی فرق ہے، افلاطون اعیان ثابتہ پر یقین کی بدولت، کائنات کی روح اور اساس کو سکونی مانتا ہے۔ اقبال، حرکت اور تغیر کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات میں جمود نہیں، بلکہ تخلیقی عمل مسلسل ہے۔ لیکن جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم نے وضاحت کی ہے، نقطہ نظر کے اس بنیادی مابعد الطبیعیاتی فرق سے قطع نظر، «جمہوریہ» کے مصنف کو، جس نے یونانی سماج کے سامنے عدل کا ایک انقلابی تصور پیش کیا، اور معاشرتی اداروں کے ارتقاء کے لئے اساسی تصورات فراہم کئے یکسر ناقابل اعتبار قرار دینا، واقعی اس کے ساتھ صریح ناانصافی ہے۔

خلیفہ عبدالحکیم نے امر اور خلق کی دو بنیادی اصطلاحات میں امتیاز کو بڑی خوبی کے ساتھ واضح کیا ہے اور تقدیر کے مفہوم کو اقبال کے فلسفہ ارتقا کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ تقدیر، یعنی جبر اور اختیار کا مسئلہ بہت پیچیدہ ہے، اور فلسفہ اور دینیات کا خاص موضوع رہا ہے۔ مسئلہ ارتقاء پر مسلمان صوفیوں اور شاعروں نے ڈارون سے بہت پہلے غور و خوض کیا تھا۔ اقبال کے خیالات اس سلسلہ میں براہ راست رومی سے ماخوذ ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک دلچسپ اور قابل ذکر بات یہ ہے، کہ اقبال کے نزدیک تقدیر، کوئی نوشتہ قدرت نہیں ہے، جس کا تغیر پذیر ہونا ممکن نہ ہو۔ بلکہ تقدیر در اصل عبارت ہے ممکنات زندگی کے وجود میں آنے سے۔ چونکہ یہ سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، اس لئے اقبال نہ اعیان ثابتہ میں یقین رکھتے ہیں، نہ تکمیل شدہ آخری کائنات میں، نہ روح کے آخری سفر میں، نہ جنت اور دوزخ کے روایتی تصور میں اور نہ نطشے کے مثل تخلیق کی تکرار میں۔ چونکہ روح انسان اور روح کائنات، دونوں تغیر پذیر، مائل بہ ارتقاء اور مائل بہ تکمیل ہیں، اس لئے تقدیر کا مروجہ مفہوم، جو بے عملی اور جمود کا سبب بنا رہا ہے، اقبال کے نزدیک کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے یہ وضاحت کی ہے، کہ مسلمان صوفیہ کے نظریہ اور مغربی نظریہ ارتقاء میں یہ فرق ہے، کہ اول الذکر بالآخر روح کی بقا اور اس کی مسلسل تہذیب و ترقی پر منتج ہوتا ہے، اور ڈارون کا نظریہ، جو اعداد و شمار اور ٹھوس واقعاتی بنیاد رکھتا ہے، اپنے اندر ایک طرح کی میکانیکیت لئے ہوئے ہے۔ اسی طرح اقبال کا نظریہ ارتقاء کائنات ہمارے ذہن کو دو اور فلسفیوں کی طرف لے جاتا ہے، یعنی (Leibnitz) اور برگسان۔ اول الذکر اقبال کی طرح کائنات کو ذی روح ذرات (Monads) سے مرکب سمجھتا ہے (اس خیال کی تصدیق

غالب کے ایک شعر اور رومی کے متعدد اشعار سے ہوتی ہے)۔ موخر الذکر اقبال کی طرح دوران محض (Pure duration) کا قائل ہے۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ضرور ہے، کہ اقبال کائنات میں تخلیقی لہر کو بے مقصد اور بے نتیجہ نہیں سمجھتا۔ اقبال کے نزدیک یہ مقصد پہلے سے متعین تو نہیں، لیکن خیر کی جانب میلان ضرور رکھتا ہے۔ برگسان کے یہاں یہ بات نہیں ہے۔ دونوں کے یہاں جو عناصر مشترک ہیں، وہ عقل پر وجدان کی ترجیح، جمود کی بجائے حرکت پر زور، اور زندگی کی حقیقت کو مسلسل ارتقائی قوت پر منحصر سمجھنا ہیں۔ ایک دلچسپ، لیکن مختصر باب ابلیس پر ہے۔ اس میں خلیفہ عبدالحکیم نے بڑی خوبی کے ساتھ، ہبوطِ آدم کے سلسلہ میں عیسائی اور اسلامی روایتوں اور ان کے منشاء کی طرف اشارہ کیا ہے۔ دونوں روایتوں میں انسان کی سرکشی اور عتاب الہی مشترک عناصر ہیں۔ لیکن عیسائی روایت کے مطابق آدم اور حوا کے اولین جرمِ ثمر چشی کی پاداش میں ان کی اولاد (نسل انسانی) گناہ سے ملوث ہو گئی، جس کی تظہیر کے لئے حضرت عیسیٰ کا مصلوب ہونا لازم آیا۔ دوسری طرف دنیا سے آب و گل کی سربراہی ایک طرح کا تنزل ہے۔ اسلامی نقطہ نظر کے مطابق آدم اور حوا کی غلطی کی پاداش کے طور پر تمام نسل انسانی مجرم نہیں ہو گئی ہے، ہر انسان اپنے ہی اعمال کے لئے جوابدہ ہے۔ کسی انسان کی بڑی سے بڑی قربانی بھی تمام انسانوں کے گناہوں کو دھونے کے لئے نہ ضروری ہے۔ اور نہ کافی، اور انسان کا خلیفۃ الارض ہونا، اُس کے تنزل کا نہیں بلکہ اس کے احساسِ ذمہ داری کا اظہار و اعلان کرتا ہے۔ ابلیس کے سلسلہ میں کئی باتیں قابلِ غور ہیں۔ اول تو یہ کہ اس کا وجود تمثیلی ہے، اور ابلیس مرادف ہے شر کی قوت کا، جو انسان کی سرشت میں ایک لازمی عنصر یا امکان اور میلان کی حیثیت سے موجود ہے، چنانچہ جناب نبی کریم کا ارشاد اسی حقیقت کو اظہار کرتا ہے کہ شیطان ہر انسان کے لہو میں گردش کرتا رہتا ہے۔ دوسرے یہ کہ خیر کے مدمقابل قوت کی حیثیت سے شر ارتقاءِ حیات کے لئے ضروری بھی ہے، تیسرے یہ کہ ابلیس پیکارِ حیات کا نمائندہ اور درد و داغ و جستجوئے آرزو کا اشارہ ہے۔ اسی سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم نے گوٹے کے شہرہ آفاق ڈرامے «فؤسٹ» کا بھی ذکر کیا ہے، اور اقبال، گوٹے کی بصیرت کے لئے جو جذبہ تحسین رکھتے تھے، اس کا بھی ذکر کیا ہے۔

اس کتاب میں سب سے زیادہ بصیرت افروز ابواب، عقل اور عشق اور خودی اور بے خودی

کے سلسلہ میں اقبال کے خیالات کی تعبیر پر مشتمل ہیں۔ عقل و عشق کے مسئلہ کی وضاحت خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کے ابتدائی کلام سے لیکر آخری کلام تک کو سامنے رکھتے ہوئے کی ہے۔ اس بحث کے دوران میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے، 'کہ اقبال میکائیکی، تجریدی اور جزوی عقل کے خلاف ہیں، اور اس کا حریف اس وجدان یا عشق یا آرزو کو سمجھتے ہیں، جو حقیقت اشیاء کا براہ راست ادراک کر سکتی ہے۔ لیکن کلی عقل جسے غزالی نے عقل نبوی، رومی نے عقل ایمانی اور انگریزی شاعر ورڈزورتھ نے عقل برتر (Higher Reason) کہا ہے، اور عشق کے درمیان دراصل کوئی حد فاصل نہیں ہے۔ خبر اور نظر کی اصطلاحات دو انتہائی نقطوں کو فرض کرتی ہیں۔ اور یہ دراصل جزوی عقل اور وجدان کا اختلاف ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے بحث کا خاتمہ ایک دلچسپ موازنہ سے کیا ہے۔ ان کا خیال ہے، 'کہ جنسی نفسیات کا امام فرائڈ بھی اپنے مخصوص نقطہ نظر سے آغاز کر کے پوری کائنات میں دو قوتوں کی کارفرمائی کا قائل ہے، جنہیں وہ جبلت عشق (Eros) اور جبلت موت کا نام دیتا ہے، کیونکہ تجریدی عقل کی مکمل پیروی ہمیں موت سے قریب کر دیتی ہے اور عشق قوت ارتقاء اور قوت حیات ہے۔ اسی طرح انگریز فلسفی برٹرینڈ رسل مذہبی نقطہ نظر نہ رکھتے ہوئے بھی عقل اور عشق کی دوئی اور تضاد کو مانتا ہے۔

خودی اور بے خودی، اقبال کے فلسفہ اور شاعری کے محبوب موضوعات ہیں۔ اقبال نے خودی کا لفظ مروجہ مفہوم سے مختلف معنوں میں استعمال دیا ہے، اور اس پر اس قدر زور انہوں نے اس لئے دیا ہے، کہ وہ مشرق کی پسماندہ قوموں، خصوصاً مسلمانوں میں شرارِ زیست کو ازسرنو زندہ کرنا چاہتے تھے۔ یہاں صرف ایک بات کی وضاحت مقصود ہے۔ جو اس سلسلہ سے براہ راست متعلق ہے۔ اور وہ وحدت الوجود کا مسئلہ ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان کی معراج یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی تربیت یافتہ خودی کو خدا کے وجود کے اندر ضم کر دے کیونکہ سلسلہ ارتقاء کی کوئی حد نہیں ہے۔ خدا کی ذات اور صفات، انسان کے لئے ایک نمونہ ضرور ہیں، لیکن ماسوا کے وجود کی یا یہ کہنے، کہ تکوین کائنات کی یہ غایت ہرگز نہیں تھی، کہ وہ خدا کے وجود کے لئے ایک آئینہ فراہم کر دے، کیونکہ خدا کسی ضرورت کا پابند نہیں ہے۔ بلکہ کائنات کا وجود، خود سلسلہ ارتقاء کا ایک لازمی نتیجہ اور اُس کی صرف ایک منزل ہے۔ اقبال اس کائنات کو نہ افلاطون کی طرح ایک خود مکفی عالم بالا کا عکس سمجھتے ہیں، اور نہ

ہندو فلسفیوں کی طرح اسے ایک فریب جاتے ہیں۔ ان کے یہاں تھی تھی دنیاؤں کی تخلیق اور وجود پر جو زور ملتا ہے، وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے، کہ وہ دوسری دنیا کے روایتی تصور سے مطمئن نہیں ہیں۔ خدا کا تصور اقبال کے یہاں ایک حرکی تصور ہے۔ اور انسان کی خودی، خدا کے انا میں تحلیل ہو کر اپنی انفرادیت کھو نہیں دیتی، بلکہ اپنے آزاد ارتقاء کو قائم رکھتی ہے۔ انسان کے سفر کا نقطہ آغاز، احساسِ ممکناتِ ذات اور اس کی منزل اثبات و استحکام، خودی ہے۔ کائناتِ فطرت کو ہم خدا کی ذات سے الگ تو نہیں کر سکتے، لیکن وہ دراصل روابط کا ایک سلسلہ ہے اور خودی کے اس استحکام میں شعور کے ساتھ ساتھ مادہ کی تسخیر بھی ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جہاں تصوف کے مختلف نظام، ایک حد تک کائنات سے منہ موڑنے اور استغراق اور جذبِ الہی کو آخری چیز سمجھتے ہیں، وہاں اقبال عینی نقطہ نظر رکھنے کے باوجود مادی زندگی سے ربط رکھنے، کائنات کو ارتقاء پذیر سمجھنے اور نفسِ انسانی کے مستتر امکانات اور قوتوں کو باہر لانے، تنظیم دینے اور انہیں حسن و خیر و عدل کے لئے استعمال کرنے پر زور دیتے ہیں۔ یہی عنصر انہیں نطشے سے میز کرتا ہے، جو صرف طاقت کے مظہر کا پرستار ہے۔ اور نہ خودی کے اصول کی بے خودی کے قانون سے تحدید کرتا ہے، اور نہ ادعاے انا کو اخلاقی ذمہ داری کے تابع کرتا ہے۔

اس کتاب میں ایک کمی تو یہ محسوس ہوتی ہے، کہ اقبال نے جمہوریت اور اشتراکیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کی تنقیح کے سلسلہ میں ان تصورات اور تحریکات کے پس منظر کو غیر جانبدار ہو کر تفصیل کے ساتھ نمایاں نہیں کیا ہے، اور نہ اقبال کے فلسفہ اجتماعی کے مآخذ اور بنیادوں کو شرح و بسط کے ساتھ سامنے لایا گیا ہے۔ ان دونوں کے بارے میں مصنف نے اپنے آپ کو تسلیم شدہ مفروضات تک ہی محدود رکھا ہے۔ بعض جگہ کچھ لطیفے اور حکایتیں بھی بیان کی ہیں، جو ایسی نالمانہ کتاب میں بے جوڑ معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ شعرو شاعری کے مسلمات اور فنونِ لطیفہ کے سلسلہ میں خاص طور پر مغربی فنون کی تاریخ سے ناواقفیت کا ثبوت جگہ جگہ ملتا ہے۔ کتاب کی زبان بھی اکثر جگہ نامانوس اور اکھڑی اکھڑی ترکیبوں اور جملوں سے گراں بار ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے کلام کی فکری بنیادوں کو سمجھنے میں بلاشبہ یہ کتاب بڑی معاون ہو سکتی ہے۔ اور اسے پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے، کہ مصنف کو شرقی اور مغربی نظامِ ہائے فلسفہ اور اسلامی

تعلیمات سے کتنی گہری دلچسپی ہے اور ان میں کتنی رسائی حاصل ہے۔ اقبال کے انگریزی خطبات کا ترجمہ اور خلاصہ خود ایک اہم کام ہے۔ اسے کتاب کے متن کے ساتھ منسلک کر کے مصنف نے اپنی تصنیف کی اہمیت اور وقعت میں گران قدر اضافہ کیا ہے۔ اصل کلام کی تعبیر و تفسیر کے بعد خلیفہ عبدالحکیم نے ان اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے جو اقبال پر سطحی اور محدود واقفیت رکھنے والوں یا بداندیش واقف کاروں نے کئے ہیں۔ اس قسم کے اعتراضات کہ اقبال ایک عینی نقطہ نظر رکھنے کی وجہ سے حقیقت پر پوری گرفت نہیں رکھتے، یا وہ مسلمانوں کے شاعر ہیں، یا ایک مخصوص فلسفہ زندگی رکھنے کی وجہ سے ان کے کلام میں آفاقی اپیل کی کمی ہے، یا وہ مظهر قوت کے پرستار ہیں، یا ان کی اشارتی اصطلاحات جیسے عقاب اور شاہین میں آمریت کی بو آتی ہے، یا وہ پہلے وطن پرست اور اس لئے وسیع المشرب تھے اور بعد میں ملت پرست اور اس لئے تنگ نظر ہو گئے، یا یہ کہ ان کے یہاں افسانوی کردار نہیں ملتے بلکہ مجرد فلسفہ ملتا ہے، یا یہ کہ وہ جس حد تک اشراکیت کے حامی ہیں اس حد تک ترقی پسند اور جس حد تک اس کے مخالف ہیں اس حد تک رجعت پسند ہیں، غلط نقطہ آغاز کو برتنے سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ تمام اعتراضات یا تو اس لئے اُبھرتے ہیں کہ ہم اقبال کے کلام کو خانوں میں تقسیم کر کے اس پر حکم لگانا چاہتے ہیں، یا اس لئے کہ اپنے مخصوص فلسفہ زندگی کو آخری اور قطعی سمجھکر اور اقبال کو اس سے منحرف پا کر اقبال کے خلاف فیصلہ کرنا چاہتے ہیں، یا اس لئے کہ اقبال کے ذہنی اور روحانی ارتقاء کی تمام منزلوں اور مدارج کو سامنے نہیں رکھتے۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال کے کلام میں سے مستقبل ایسے حصوں کو خارج کر دیگا جن کے لئے شعری مواد ہنگامی واقعات سے ملا ہے، یا جن میں بعض اصول اور خیالات کو محض نظم کر دیا گیا ہے۔ لیکن رد و قبول کے اس عمل سے دنیا کے تقریباً ہر شاعر کو گزرنا پڑتا ہے۔ اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اقبال کے کلام کا کافی حصہ اپنے فنی اور فکری مواد کی خوبی اور ہم گیری کی وجہ سے نقطہ نظر اور عقاید کی تبدیلی کے باوصف، عرصہ دراز تک ادبِ عالیہ میں شمار کیا جائیگا۔ «فکر اقبال» اقبال کے کلام پر حرف آخر نہیں ہے، کیونکہ وقت گزرنے پر ہم اسے نئے زاویوں سے پرکھنا چاہیں گے۔ لیکن یہ بات بلا شبہ کہی جا سکتی ہے، کہ شاعر مشرق کو سمجھنے کی جتنی کوششیں اب تک کی گئی ہیں ان میں یہ کوشش بڑی اہم، منصفانہ اور ہم گیر ہے۔

Muslim University Publications

BROWNING'S POETICS	by O. P. Govil M.A., Ph.D.	Rs. 3-00
PESSIMISM IN SWINBURNE'S EARLY POETRY	by G. Singh M.A., Ph.D.	Rs. 3-00
EARLY VICTORIAN POETRY OF SOCIAL FERMENT	by A. Bose D. Phil (Oxon)	Rs. 5-00
DONNE'S IMAGERY	by Masoodul Hasan M.A. (Alig.)	Rs. 4-00
SMALL-SCALE AND COTTAGE INDUSTRIES AS A MEANS OF PROVIDING BETTER OPPORTUNITIES FOR LABOUR IN INDIA	by Q. H. Farooque	Rs. 5-00
MONETARY NEGOTIATIONS IN THE WORLD ECONOMIC CONFERENCE 1933	by Abdul Haseeb	Rs. 6-00
THE LIFE AND TIMES OF SHAIKH FARIDUDDIN GANJ-I-SHAKAR	by K. A. Nizami	Rs. 12-00
WAQIAT-I-ALAMGIRI OF AQIL KHAN RAZI (PERSIAN TEXT) EDITED WITH ENGLISH TRANSLATION	by Maulvi Zafar Hasan	Rs. 6-00
THE SECRET HISTORY OF THE MONGOL DYNASTY	by Kei Kwei Sun, M.A., Ph.D. (Alig.)	Rs. 13-00
WITHER NORTH AFRICA	by Nicoal A. Ziadeh	Rs. 5-00 or 7s. 6d.
POST-REVOLUTION PERSIAN VERSE	by Dr. Munibur Rehman	Rs. 5-00 or 7s. 6d.
MUGHAL RELATIONS WITH PERSIA AND CENTRAL ASIA	by Dr. Abdur Rahim	Rs. 7-50
PARTIES AND POLITICS AT THE MUGHAL COURT	by Dr. Satish Chandra	Rs. 20-00
KHAIR-UL-MAJALIS OF HAMID QALANDER (PERSIAN TEXT WITH ENGLISH INTRODUCTION)	by K. A. Nizami
MEDIEVAL INDIA QUARTERLY		

Volumes available

Vol. I	No. 1	Rs. 5-00
Vol. I	No. 2	Rs. 5-00
Vol. II	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 3 & 4	Rs. 10-00



شریف الحسن بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دفتر پرووائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا ۔
